Islam, Agama-agama, dan Nilai Kemanusiaan:

Festschrift untuk M. Amin Abdullah

Editor:

Moch Nur Ichwan
Ahmad Muttaqin

ISLAM, AGAMA-AGAMA, DAN NILAI KEMANUSIAAN:
FESTSCHRIFT UNTUK M. AMIN ABDULLAH

Bibliografi, xii + 372 hal
ISBN: 978-602-1562-06-2

Editor : Moch Nur Ichwan dan Ahmad Muttaqin
Penulis :
1. Alim Roswantoro
2. Muhammad Azhar
3. Waryani Fajar Riyanto
4. Sahiron Syamsuddin
5. Khoiruddin Nasution
6. Ahmad Muttaqin
7. M. Sastrapratedja, S.J
8. G. Budi Subanar, SJ
9. Elga Joan Sarapung
10. Zuly Qodir
11. Moch Nur Ichwan
12. Al Makin
13. Siti Ruhaini Dzuhayatin
14. Alimatul Qibtiyah
15. Emanuel Gerrit Singgih
16. Sasanabodhi Bhikhu
17. Haidar Bagir

Desain cover : Erham Budi
Layout : Ahmad Sobirin
Cetakan I : Agustus 2013

Diterbitkan oleh:
CISForm (Center for the Study of Islam and Social Transformation)
UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta

PENGANTAR EDITOR

Prof. Dr. M. Amin Abdullah adalah salah seorang intelektual Muslim Indonesia yang mempunyai peran penting dalam mengembangan pemikiran Islam, pendidikan tinggi Islam, hubungan antaragama, dan pengembangan nilai-nilai kemanusiaan—untuk sekedar menyebut sebagian. Beliau adalah intelektual yang mengembangkan pemikiran Islam progresif yang inklusif dan pluralis, baik melalui perguruan tinggi, forum-forum diskusi, seminar, konferensi maupun karya tulis dalam bentuk artikel jurnal dan buku. Beliau juga mengabdikan dirinya dalam pengembangan pendidikan tinggi Islam, bukan hanya di UIN Sunan Kalijaga, di mana beliau menjadi rektor selama dua periode, namun juga perguruan-perguruan tinggi lain di Yogyakarta dan luar Yogyakarta. Dalam bidang epistemologi, beliau memperkenalkan pendekatan integratif-interkonektif terhadap ilmu pengetahuan dan agama, yang akhir-akhir ini mulai dikembangkan di perguruan-perturuan tinggi di bawah Kementerian Agama. Tak diragukan lagi, beliau juga aktif dalam hubungan antariman yang harmonis dan konstruktif dan mengembangkan pemikiran Islam yang toleran terhadap ummat beragama lain. Beliau juga mengajar di universitas Protestan dan Katolik sebagai bagian dari dialog antariman itu. Persahabatan beliau melampaui sekat-sekat agama.

Pak Amin, demikian ia sering disapa, dijuluki sebagai "filosof muda dari Jogja" oleh *Jurnal Ulumul Qur'an*, selepas ia menyelesaikan program doktor di Turki awal tahun 1990-an dan kembali mengabdi

sebagai akademisi di almamaternya, UIN Sunan Kalijaga. Sejak itu, karir akademik dan karya-karya tulisnya terus bermunculan hingga mewarnai diskursus studi agama dan studi Islam di tanah air. Kiprah kepemimpinannya yang berhasil membawa transformasi dari IAIN ke UIN Sunan Kalijaga telah menginspirasi beberapa Institut serupa untuk melakukan hal yang sama. Di tengah kesibukannya sebagai dosen dan *leader* di UIN Sunan Kalijaga, Pak Amin masih aktif di Organisasi Sosial Keagamaan, Muhammadiyah serta aktif dalam berbagai forum akademik baik nasional maupun internasional. Atas kiprah intelektual dan pengabdiannya di masyarakat tersebut, sangat pantas bila para murid, kolega dan sejawatnya memberikan kado sepesial dengan buku yang berjudul "Islam, Agama-agama dan Pencerahan Kemanusian: Festchrift untuk M. Amin Abdullah" ini.

Buku ini dibagi menjadi tiga bagian. Bagian pertama adalah M. Amim Abdullah dan Pemikiran Islam. Secara khusus, tiga artikel pertama membedah epistemologi pemikiran Pak Amin serta relevansinya dengan perkembangan pemikiran Islam di Indonesia. Tiga artikel ini masing-masing ditulis oleh Alim Roswantoro, Muhammad Azhar, dan Waryani Fajar Riyanto yang membedah epistemologi pemikiran pak Amin mulai dari koteks sosio-historis dan relevansinya, perkembangannya dari satu fase ke fase berikutnya, hingga telaah karya monumental idenya tentang integrasi-interkoneksi keilmuan dari perspektif etika profetik. Dua artikel terakhir dari bagian pertama ini masing-masing ditulis oleh Sahiron Syamsuddin dan Khoiruddin Nasution yang walaupun tidak secara eksplisit membedah epistemologi pemikiran Pak Amin, mencoba menempatkan pemikiran Pak Amin dalam konteks perkembangan pendekatan studi Qur'an dan kajian hukum Islam. Bagian kedua buku ini mengupas problematika agama-agama dan menelisik pemikiran dan aksi Pak Amin dalam upaya membangun harmoni antar umat beragama. Turut menyumbang tulisan dalam bagian ini Ahmad Muttaqin, M. Sastrapratedja dan G. Budi Subanar, Elga J Sarapung, Zuly Qodir, serta Moch Nur Ichwan.

Bagian ketiga buku ini mengupas nilai kemanusiaan dan posisi Pak Amin dalam memperjuangkannya. Tiga artikel pertama bagian ini ditulis oleh murid-murid beliau yang secara khusus menelaah kiprah kepemimpinan pak Amin yang menurut Al Makin telah mewarisi model kepempinan intelektual yang berkarakter. Bergaya

biografi intelektual, Siti Ruhaini Dzuhayatin menulis sosok Pak Amin yang berhasil mendialogkan antara idealism Islam Substantif dan Keharusan bertindak Pragmatis. Alimatul Qibtiyah mengupas peran penting pak Amin dalam berbagai program gender mainstreaming di UIN Sunan Kalijaga. Tiga artikel terakhir dari bagian ini mengupas visi pencerahan kemanusiaan dan pembangunan peradaban dari tiga persepektif Kristiani oleh E. Gerrit Singgih, perpektif Buddha oleh Sasanabodhi Bikhu, dan perspektif Muslim oleh Haidar Baqir. Walau ketiganya tidak secara spesifik menulis tentang pak Amin, namun ketiga issu yang mereka tulis juga merupakan perhatian pak Amin.

Sebagai editor kami mengucapkan terimakasih kepada para penulis yang telah menyumbangkan artikelnya untuk buku ini. Tulisan-tulisan itu merupakan kontribusi para penulis untuk meneguhkan fungsi dan peran nyata agama-agama sebagai pencerah kemanusiaan di muka bumi ini. Akhirnya, kami ucapkan selamat ulang tahun yang ke-60 Pak Amin. Di usia yang makin matang ini semoga beliau makin produktif untuk terus melahirkan karya-karya yang mencerahkan.

Yogyakarta, 28 Juli 2013

Moch Nur Ichwan
Ahmad Muttaqin

DAFTAR ISI

Bagian III : M. Amin Abdullah dan Nilai Kemanusiaan

BAGIAN 1

M. AMIN ABDULLAH DAN PEMIKIRAN ISLAM

1

EPISTEMOLOGI PEMIKIRAN ISLAM M. AMIN ABDULLAH

Alim Roswantoro

Di awal tahun 1970-an-1980-an, kajian Islam di Indonesia masih banyak didominasi oleh paradigma dogmatisme pengetahuan Islam yang sangat kental. Klaim-klaim kebenaran pengetahuan keislaman dari berbagai kelompok Islam menggejala dengan sangat menonjol. Kelompok muslim, dari yang konservatif sampai yang modern, masing-masing mengkalim paham kelompoknya sebagai yang paling benar. Tahun 1990-an gejala ini masih terasa dengan kuat di kalangan akademisi muslim di Yogyakarta khususnya dan di Indonesia umumnya. Pada awal tahun 1990-an ini pula M. Amin Abdullah (selanjutnya disebut Amin Abdullah) datang ke tanah air dari studi doktoralnya di Ankara Turki.

Klaim kebenaran pengetahuan Islam yang kaku dan ahistoris membawa kepada kecenderungan stagnasi pemikiran Islam. Pemikiran Islam jalan di tempat, karena kebenarannya dipandang telah final. Selain itu, hal ini juga menjadikan dunia Islam tidak bisa merespon arus kemoderenan dan arus perubahan sosial, kultural, politik, dan keagamaan pada era global. Dunia Islam tidak hanya bermasalah secara internal, tetapi juga bermasalah secara eksternal.

Konflik-konflik ideologis keislaman yang bersifat polemis muncul ke permukaan, sementara yang bersifat komunikatif tenggelam. Pemikiran Islam menjadi statis dan tidak dinamis. Kemunculan pemikiran-pemikiran keislaman baru yang berbeda dengan arusutama pemikiran Islam di Indonesia dua dekade yang lalu selalu mendapatkan

respon reaktif dari umat Islam. Gagasan teologi pluralistik Nurcholish Madjid, misalnya, mendapat cacian yang berlebihan dari berbagai kalangan kelompok muslim Indonesia di tahun 1990-an. Sama halnya dengan yang dikemukakan Nurcholish Madjid, gagasan-gagasan Gusdur dalam kurun waktu yang sama dengan tema-tema yang kurang lebih sama juga mendapatkan respon reaktif. Amin Abdullah sendiri dalam kuliah-kuliah maupun dalam forum-forum ilmiah mengungkapkan keprihatinan atas fakta ini. Pemikiran Islam yang *mandeg* tidak mungkin bisa menjadikan Islam sebagai salah satu medium untuk menjawab berbagai tantangan zaman mulai dari isu-isu kemanusiaan, keadilan, kebebasan, kedamaian dan lain sebagainya.

Dalam kondisi seperti itulah, Amin Abdullah mencoba melakukan ijtihad bagaimana pemikiran Islam menjadi dinamis dan visioner. Berbagai teori-teori dari para filosof Barat maupun Islam kontemporer mempengaruhi berbagai gagasan keislaman yang dia gulirkan. Dia melahirkan beberapa istilah-istilah kunci yang populer di kalangan akademisi muslim di Yogyakarta, mulai dari istilah "*truth claim*", "*shifting paradigm*", "normativitas Islam dan historisitas Islam", paradigma "integratif-interkoneksi" dan lain sebagainya. Istilah-istilah itu wujud dari pengaruh-pengaruh para filosof dan pemikir kontemporer baik dari Barat maupun Islam.

Berbagai istilah tersebut mengindikasikan bahwa Amin Abdullah menggulirkan suatu wacana filosofis keilmuan Islam untuk membangkitkan pemikiran Islam yang lebih progresif. Cukup menarik untuk memahami filsafat keilmuan Islamnya, namun tulisan ini hanya membatasi sisi epistemologinya saja, tidak memasuki sisi ontologis dan aksiologisnya. Struktur fundamental pemikiran keislaman Amin Abdullah menjadi objek material yang akan dibedah dari pendekatan epistemologis.

Pemikir Islam yang Dinamis-Progresif-Visioner

Amin Abdullah, kelahiran Pati Jawa Tengah 56 tahun lalu,[1] adalah sedikit dari sekian banyak pemikir Islam yang ada di Universitas Islam Negeri Yogyakarta yang memberikan angin segar kajian Islam.

---

[1] Amin Abdullah dilahirkan di Margomulyo, Tayu, Pati, Jawa Tengah, 28 Juli 1953.

Dia, bahkan, boleh dikatakan, juga merupakan salah satu pemikir Islam Indonesia yang menonjol dengan gagasan-gagasan keislaman yang progresif. Pertemuan M. Amin Abdullah dengan kajian Islam pesantren dan Muhammadiyah, kajian Islam tradisi eropa, kajian Islam keindonesiaan, dan berbagai pengalaman keagamaan yang pluralistik membawanya kepada pemahaman Islam yang mencoba merangkul metode-metode pamahaman klasik dan kontemporer, dan membawanya kepada pemahaman Islam yang mampu menjawab berbagai permasalahan global, seperti isu pelanggaran kemanusiaan, pluralisme agama, multikulturalisme, kemiskinan, bias gender, isu keamanan dan perdamaian, dan lain sebagainya.[2]

---

[2] Amin Abdullah lulusan Kulliyat Al-Mu'allimin Al-Islamiyyah (KMI), Pesantren Gontor Ponorogo tahun 1972 dan Program Sarjana Muda (Bakalaureat) pada Institut Pendidikan Darussalam (IPD) tahun 1977 di Pesantren yang sama, dan menyelesaikan Program Sarjana pada Fakultas Ushuluddin, Jurusan Perbandingan Agama, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tahun 1982. Atas sponsor Departemen Agama dan Pemerintah Republik Turki, mulai tahun 1985 ia mengambil Program Ph.D. bidang Filsafat Islam di Department of Philosophy, Faculty of Art and Sciences, Middle East Technical University (METU), Ankara, Turki (1990). Pada tahun 1997-1998 Amin Abdullah mengikuti Program *Post-Doctoral* di McGill University, Kanada. Selam kuliah di Turki, Amin menjadi Ketua Perhimpunan Pelajar Indonesia (PPI), Turki, 1986-1987. Sambil memanfaatkan masa liburan musim panas, ia pernah bekerja *part-time*, pada Konsulat Jenderal Republik Indonesia, Sekretariat Badan Urusan Haji, di Jeddah (1985 dan 1990), di Mekkah (1988), dan Madinah (1989), Arab Saudi. Kini, Amin Abdullah adalah dosen tetap Fakultas Ushuluddin, staf pengajar pada Program Doktor Pascasarjana IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga, IAIN Sunan Ampel Surabaya, Universitas Islam Indonesia, Program Magister pada UIN Sunan Kalijaga, serta Ilmu Filsafat, Fakultas Filsafat dan Program Studi Sastra (Kajian TimuTengah), Fakultas Sastra, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Tahun 1993-1996, Amin menjabat Asisten Direktur Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga; 1992-1995 menjabat Wakil Kepala Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam (LPPI) Universitas Muhammadiyah Yogyakarta; dan tahun 1998-2001 sebagai Pembantu Rektor I (Bidang Akademik) IAIN Sunan Kalijaga. Pada Januari 1999 mendapat kehormatan menjadi Guru Besar dalam Ilmu Filsafat. Dari tahun 2002-2005 sebagai Rektor IAIN/UIN Sunan Kalijaga. Amin terpilih sebagai rektor UIN Sunan Kalijaga selama dua periode, tahun 2002-2005 untuk periode pertama dan tahun 2005-2010 untuk periode kedua. Dalam organisasi intelktual dan kemasyarakatan, Amin tercatat sebagai Ketua Divisi Ummat, ICMI, Orwil Daerah Istimewa Yogyakarta, tahun 1991-1995. Setelah Muktamar Muhammadiyah ke-83 di Banda Aceh (1995), ia diberi amanat sebagai Ketua Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam, Pimpinan Pusat Muhammadiyah (1995-2000), kemudian terpilih sebagai salah satu

Intelektualitas Amin Abdullah sangat kental dengan asumsi dasarnya bahwa kehidupan ini terdiri dari banyak ragam entitas yang satu sama lain tidak berdiri sendiri, melainkan saling terhubung, saling menopang, dan saling mengambil-memberi. Dia menyebutnya dengan *life is interconnected*. Keterhubungan kehidupan ini ketika turun dalam batas kesadaran historis manusia dalam segmen kehidupan yang berbeda lalu menjadi terkotak-kotak. Ia ketika turun menjadi ilmu menjadi terkotak-kotak, menjadi fakultatif. Pendidikan menjadi tidak lagi utuh, masing-masing mengunggulkan kekuatan fakultatifnya sendiri-sendiri, dan kesalingterkaitan yang utuh menjadi hilang. Ia, dalam dunia agama, ketika turun menjadi klaim-klaim keagamaan yang saling menjatuhkan sehingga agama menjadi parokial, sektarian, bentuk organisasi, dan lain sebagainya.[3] Kesadaran keagamaan yang utuh yang saling menghubungkan dan saling menyatukan manusia dengan ragam perbedaan dan kepentingan menjadi hilang. Hal yang sama bisa ditemukan dalam segmen kehidupan manusia lainnya, seperti dalam dunia ekonomi, politik, dan budaya. Asumsi dasar ini sangat kental mewarnai karya-karyanya. Asumsi dasar ini pula yang menjadikan dirinya sebagai pemikir Islam yang dinamis (tidak hanya mengajarkan, tetapi juga mengembangkan pemikiran keislaman), progresif (tidak repetitif, melainkan produktif merangkul berbagai ragam cara pemahaman untuk mendudukkan pemikiran keislaman selalu dalam nalar kemajuan mengiringi laju perubahan dunia), dan visioner (berpandangan jauh ke depan menghadirkan pemikiran keislaman yang interreligius-multikultural dan berwawasan keilmuan yang luas demi kehidupan dunia yang semakin baik dan semakin baik).

Amin Abdullah, selain sukses di dunia akademis, juga sukses di karir birokratik-kampus. Dia dipercaya dua kali periode menjadi rektor kampusnya. Dia sukses menjalankan tugas melakukan perubahan kelembagaan, dari IAIN menjadi UIN. Siapapun bisa mengerti betapa berat tugas yang diembannya, namun keberhasilannya mengeksekusi tugas ini terlihat dari perubahan gedung dan filsafat pengembangan

---

wakil ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah (2000-2005).

[3] "Kesalingterkaitan M. Amin Abdullah", *Kompas*, 15 Agustus 2010. Lihat juga Amin Abullah, *Membangun Perguruan Tinggi Islam Unggul dan Terkemuka, Pengalaman UIN Sunan Kalijaga"*, ed. Mohammad Affan (Yogyakarta Suka Press, 2010), 218.

keilmuan Islam. Keberhasilannya, tentu saja, tidak hanya sebatas fisik berupa bangunan, namun yang lebih penting dia mampu mengimplementasikan pemikiran Islamnya yang dikenal dengan paradigma integratif-interkonektif sebagai suatu pijakan filosofis ilmu bagi pengembangan keilmuan Islam yang integratif-interkonektif dengan ilmu-ilmu modern yang telah mapan untuk menjawab berbagai persoalan bangsa dan dunia yang kompleks. Dia meninggalkan sistem manajemen yang lebih baik dari sebelumnya dan mewariskankan suatu sistem akademik-filosofis-keilmuan-Islam, yaitu epistemologi integratif-interkonektif, yang pasti akan abadi dikenang generasi-generasi sesudahnya.

Struktur Fundamental Pemikiran Islam M. Amin Abdullah

Pemikiran Amin Abdullah mengalir seiring dengan perkembangan atmosfir keilmuan modern dan *milieu* sosial-kultural-politik-keagamaan yang dihadapi. Berbagai ragam ide telah dilahirkannya secara kreatif dan dinamis, namun struktur fundamental atau bangunan dasar dari pemikiran keislamannya bisa dilihat dengan jelas. Setiap pemikiran selalu lahir dari respon atas keadaan di masa pemikirnya.

Ada yang dipandangnya sebagai sesuatu yang salah dan jawaban yang ditawarkan menggambarkan keinginan dari pemikir untuk mengatasi keadaan yang salah menjadi lebih baik di masa depannya. Oleh karena itu, sebelum masuk ke dalam bangunan dasar pemikiran Islam Amin Abdullah, pada bagian ini perlu disebutkan beberapa keprihatinannya atas beberapa pandangan yang baginya penuh masalah dan harus di jawab.

Beberapa Kegelisahan Akademis yang Memasung Pemikiran Islam

Kegelisahan akademis atau keberatan-keberatan atas keadaan keilmuan yang sering diungkap oleh Amin Abdullah tentu banyak. Namun, beberapa di antaranya bisa disebutkan, yaitu masalah klaim kebenaran, dikhotomi keilmuan, tantangan globalisasi, dan pendekatan yang kering dari historisitas.

a. *Truth Claim* dan Dogmatisme Pemikiran Islam

Pada tahun 1990-an, mahasiswi-mahasiswa di IAIN sering mendengar dua istilah yang sering disampaikan Amin Abdullah baik di ruang kuliah maupun di forum-forum ilmiah, yaitu *truth claim* (klaim

kebenaran) dan *shifting paradigm* (paradigma yang bergeser atau pergeseran paradigma). Istilah pertama tampaknya dipakainya terinspirasi dan diambil dari pemikir Islam M. Arkoun, sementara istilah yang kedua diadopsinya dari filosof sejarah ilmu, Thomas Samuel Kuhn.[4]

Klaim kebenaran atas pemikiran keislaman tertentu disampaikan sebagai suatu gagasan yang tidak bisa dibenarkan, karena menutup kemungkinan adanya celah-celah pengembangan baru dari sisi konten pemahaman. Dari konten metodologi, klaim kebenaran atas pemikiran Islam tertentu ini tidak akan menerima metode-metode baru selain metode pemahaman Islam yang dipeganginya. Metode pemahaman tekstual-skripturalis adalah final, dan tidak perlu merespon perkembangan teori dan metode dalam ilmu-ilmu sosial-humaniora dan sains modern. Yang namanya pemikiran mengenai sesuatu, termasuk juga tentang Islam, selalu merupakan pemikiran manusia dalam ruang dan waktu historis tertentu. Hasil pemikirannya tentu bersifat situasional dan kondisional tergantung pada kefaktaan historis yang melingkupi. Berbagai kemungkinan mengenai ide-ide baru, fakta-fakta baru, dan cara-cara baru membuka peluang terjadinya pergeseran paradigma pemikiran keislaman yang baru. *Shifting paradigm* dalam dunia pemikiran Islam mestinya merupakan hal yang lumrah karena sejarah berikut interioritas dan eksterioritas sosial, kultural, politik, dan keagamaan terus berjalan dinamis. Namun, *Truth claim* pemikiran keislaman tidak bisa menerima pergeseran hasil pemikiran keislaman, dan karenanya juga menolak pergeseran cara atau metode pemroduksinya. Hasil pemikiran, yang dalam filsafat ilmu Popper memiliki kemungkinan salah, selain kemungkinan benar, dan terbuka dilakukan falsifikasi untuk uji koroborasi kebenaran teoritik[5], dalam nalar klaim kebenaran, telah menjadi dogma dengan keyakinan mutlak mengenai kebenarannya. *Truth claim* pemikiran keislaman telah melahirkan suatu

---

[4] Gagasan *shifting paradigm* atau *drifting paradigm* dibahasnya sebagai bagian dari ide populernya mengenai revolusi ilmiah, baca Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1962).

[5] Falsifikasionisme merupakan tawaran epistemologi dari *critical rationalism*-nya Popper, lihat Karl Raymund Popper, *Realism and the Aim of Science*, from the Postscript to the Logic of Scientific Discovery, ed. by W. W. Bartley (Totowa, New Jersey: Rowman abd Litlefield, 1983), xxvi-x, 31-3, 53-4.

dogmatisme pemikiran keislaman.

Persoalan ini sangat disoroti oleh Amin Abdullah. Dogmatisme keagamaan hanya melahirkan suatu sikap kaku dan keras yang berakhir pada penghakiman bahkan peniadaan kelompok-kelompok keagamaan lain yang berbeda. Salah satu faktor yang bisa menyebabkan terjadinya perilaku kekerasan atas nama agama adalah dogmatime pengetahuan keagamaan ini.

b. Dikhotomi Keilmuan Islam dan Umum

Kajian agama sering dianggap tidak ilmiah oleh sains, dan agama sendiri sering memandang ilmu sebagai kebenaran yang tidak harus diikuti karena tidak datang dari Tuhan. Dari asumsi ini kemudian muncullah pembedaan ilmu umum dengan ilmu agama. Inilah yang dimaksudkan dengan dikhotomi pengetahuan antara agama dan ilmu. Pandangan ini terjadi karena pola pikir pengkutupan antara agama sebagai sumber kebenaran yang berdiri sendiri dan ilmu sebagai sumber kebenaran yang juga berdiri sendiri. Polarisasi antara agama dan ilmu inilah yang menjadi dasar terjadinya dikhotomi keilmuan.

Dikhotomi ilmu dewasa ini mulai menjadi sorotan dan kritik dari para ilmuwan dan akademisi. Kritik-kritik itu kemudian mengarah pada gagasan mengatasi hubungan antara agama dan ilmu. Di Barat sendiri mulai ada yang menyadari perlunya meninjau ulang pengembangan ilmu yang terpisah dari nilai-nilai, terutama agama. Agama sangat arif dalam memperlakukan alam sebagai lingkungan tinggal manusia. Mestinya ini dikembangkan sebagai dasar nilai pengembangan ilmu. Akibat meninggalkan agama, ilmu secara arogan mengeksploitasi alam sehingga terjadi berbagai kerusakan ekologis. Kesadaran akan kelemahan dikhotomi ilmu dan agama mendorong ke arah gagasan baru yang mencoba menjembati keduanya. Dunia Islam sendiri dalam awal Abad ke-21 ini juga marak dengan semangat untuk melakukan upaya-upaya seperti ini.

Dikhotomi tajam antara ilmu-ilmu modern, atau kadang disebut ilmu-ilmu umum atau ilmu-ilmu sekuler, dan ilmu-ilmu keagamaan (baca ilmu-ilmu keislaman) menjadikan keduanya memiliki dunia atau wilayah pengetahuan sendiri-sendiri dan terpisah satu sama lain. Hal ini juga berimplikasi pada model pendidikan, termasuk di Indonesia, yang memisahkan antara kedua jenis keilmuan ini. Ilmu-ilmu umum dikembangkan di perguruan tinggi umum sementara ilmu-ilmu

agama dikembangkan di perguruan tinggi agama. Perkembangan ilmu-ilmu sekuler yang dikembangkan oleh perguruan tinggi umum berjalan seolah tercerabut dari nilai-nilai akar moral dan etik kehidupan manusia, sementara itu perkembangan ilmu agama yang dikembangkan oleh perguruan tinggi agama hanya menekankan pada teks-teks keagamaan secara normatif, sehingga dirasa kurang menjawab tantangan zaman. Jarak yang cukup jauh ini kemudian menjadikan kedua bidang keilmuan ini mengalami proses pertumbuhan yang tidak sehat serta membawa dampak negatif bagi pertumbuhan dan perkembangan kehidupan sosial, budaya, ekonomi, politik dan keagamaan di Indonesia.[6]

Fenomena ini sangat memprihatinkan bagi Amin Abdulah. Mengatasi dikhotomi keilmuan antara Islam dan umum menjadi salah satu agenda pengembangan pemikiran Islamnya. Masa depan pengetahuan Islam dan Islam itu sendiri bergantung pada kemampuan mengatasi problem dikhotomi ini.

c. Tantangan Globalisasi

Selain dikhotomi yang tajam antara kedua jenis keilmuan ini, tantangan berat yang harus dihadapi oleh masyarakat saat ini adalah perkembangan zaman yang demikian pesat. Era globalisasi yang seolah datang dengan perubahan yang cukup fundamental di mana sekat-sekat antar individu, bangsa seolah sudah tidak ada lagi sehingga memunculkan kompleksitas persoalan. Sains dan Teknologi yang semakin canggih sehingga tidak ada lagi sekat-sekat antar bangsa dan budaya, persoalan migrasi, revolusi Iptek, genetika, pendidikan, hubungan antar agama, gender, HAM dan lain sebagainya.

Perkembangan zaman mau tidak mau menuntut perubahan dalam segala bidang tanpa terkecuali pemikiran dan pendidikan keislaman, karena tanpa adanya respon yang cepat terhadap perkembangan yang ada, kaum muslimin akan semakin jauh tertinggal dan hanya akan menjadi penonton, konsumen bahkan korban di tengah ketatnya persaingan global. Menghadapi tantangan era globlalilasi ini, umat Islam tidak hanya sekedar butuh untuk *survive* tetapi juga bagaimana bisa menjadi garda depan perubahan. Hal inilah yang

---

[6] M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 92-4.

menantang Amin Abdullah untuk melakukan reorientasi pemikiran Islam, pendidikan Islam, dan rekonstruksi sistem kelembagaan.

d. *Kurangnya Pendekatan Historis, Empiris, Kritikal-Analitikal dalam Memahami Fenomena Sosial-Keagamaan*

Mendengar dalam kuliah-kuliah Amin Abdullah di jenjang strata satu, dan terutama di jenjang magister dan doktoral, saya sendiri sering mendengarnya mengungkapkan kegelisahan atas fenomena kajian Islam di IAIN secara khusus dan di Indonesia secara umum yang masih kurang menggunakan pendekatan historis, empirikal, dan kritikal-analitikal. Tanpa pendekatan ini, pengembangan keilmuan Islam di IAIN di Indonesia, dalam bahasanya, "akan tersendat-sendat untuk tidak mengatakan macet".[7]

Ketersendatan atau "jalan di tempat"-nya kajian Islam, menurutnya, karena kajian Islam terlalu mengedepankan pendekatan *beliver* (orang beriman), tekstual-skripturalis, dan, tidak jarang disebutnya, doktrinal-teologis atau doktrinal-normatif, dan mengabaikan, untuk tidak mengatakan membuang, pendekatan historis, empirikal, dan kritikal-analitikal. Pendekatan ini yang memunculkan "*truth claim* dalam arti menekankan pada monopoli kebenaran dengan semboyan '*right or wrong is my country*'.[8] Kehilangan atmosfir historis setiap pemikiran keagamaan (baca keislaman) menjadikan pendekatan doktrinal-teologis atau doktrinal-normatif bermasalah dengan perjumpaan dan pergumulan dengan masyarakat multireligius dan multikulutural. Pendekatan doktrinal-teologis sebenaranya tidak ada persoalan, asal kebenaran yang diyakini hanya untuk para pemeluknya saja, namun akan bermasalah dengan bentukan perbedaan kultur dan pemeluk kebenaran teologis yang lainnya. Dia meminjam ilustrasi untuk hal ini dari budayawan dan sejarahwan Kuntowijoyo. Kasus Islam Ummayyah di Andalusia (sekarang Spanyol) berbenturan dari dua keyakinan teologis dan kultural yang berbeda. Bagi dunia Islam, kekhalifahan di Andalusia tersebut merupakan berkah bagi Spanyol dan Eropa, namun bagi dunia-dunia Kristen, baik yang Protestan mupun yang Katholik, adanya kekhalifahan di negeri matador tersebut

---

[7] M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 25.

[8] Abdullah, *Falsafah Kalam*, 25.

merupakan *cultural aggression* dan sebagai bukti bahwa Islam disebarkan dengan pedang.[9]

Tawaran Epistemologi Keilmuan Islam Berparadigma Integratif-Interkonektif

Berangkat dari berbagai keprihatinan dan kegelisahan di atas, Amin Abdullah bermaksud berkontribusi untuk menjawabnya demi kemajuan dunia Islam yang inklusif. Dia ingin memberikan jawaban dari segi pengembangan pemahaman Islam. Dia memasuki dunia filsafat keilmuan Islam yang mampu mendialogkan dunia keilmuan Islam dengan dunia keilmuan modern. Dia menawarkan suatu epistemologi pemikiran Islam yang berparadigma intgratif-interkonektif. Gagasannya ini tidak tiba-tiba muncul begitu saja tetapi melalui proses berpikir yang cukup panjang. Dia memulainya dari konsepsi normativitas dan historisitas Islam, gagasan mengenai pembedaan agama dan pemikiran keagamaan, dan baru masuk ke dalam epistemologi pemikiran Islam yang integratif-interkonektif ini.

a. Memulai dari Gagasan Normativitas dan Historisitas Islam

Amin Abdullah mencoba menjawab berbagai kegelisahan terhadap berbagai persoalan tersebut di atas. Jawaban dilakukannya dalam proses yang berkesinambungan seiring dengan dinamika bacaan dan pengalamannya. Sejak kedatangannya dari studi di Turki ke Yogyakarta pada awal tahun 1993, dia telah menunjukkan sikap akademis yang prihatin atas kemandegan pemikiran Islam yang hanya bercorak normatif-teologis, di satu sisi, dan kegagapan pemikiran Islam dalam menjawab tantangan modernitas dan globalisasi. Tampaknya, sebelum sampai pada gagasannya mengenai paradigma integratif-interkonektif, dia memulai dari gagasan mengenai normativitas dan historisitas Islam. Islam memiliki dua wajah, wajah normatif dan wajah historis, keduanya merupakan dua hal yang tidak bisa dipisahkan satu dari yang lainnya. Ibarat seperti koin uang, maka tidak mungkin hanya terdiri dari satu sisi saja, karena koin uang

---

[9] M. Amin Abdullah, "Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multirelijis" dalam M. Amin Abdullah (ed.), *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), 16.

selalu terdiri dari dua sisi.[10]

Mengenai gagasan ini, dua pemikir Islam sebelumnya sangat mempengaruhi Amin Abdullah, yaitu Fazlur Rahman dan M. Arkoun. Studi Islam kalam pemikiran Rahman selalu menyentuh dua hal, yaitu *normative Islam* (Islam normatif) dan *historical Islam* (Islam historis). Menurutnya, pemikiran Islam tanpa didukung oleh pemahaman yang menyeluruh dari perspektif kesejarahannya tidak akan berhasil dengan baik.[11] Dalam pemahaman Akh. Minhaji, istilah normativitas Islam dan historisitas Islam Amin Abullah diadopsi dari Rahman.[12] Amin Abdullah berpandangan bahwa penyebab dogmatisme keberagamaan Islam yang kaku-tertutup, karena klaim kebenaran pemikiran keislaman di wilayah kesejarahan dianggap sebagai kebenaran absolut, sesuci kebenaran eksistensi Islam itu sendiri. Anggapan dia ini sangat dipengaruhi oleh Arkoun.[13] Klaim kebenaran atau *truth claim* kebenaran pengetahuan Islam terjadi, menurut Arkoun, karena adanya *taqdîs al-afkâr al-dîn*. Yang sakral seharusnya adalah agama, dan yang profan adalah pemikiran keagamaan. Pemikiran keagamaan tidak pernah suci, karena agama berbeda dengan pemikiran keagamaan.[14] Dalam istilah Islam, yang sakral adalah Islam, yakni terutama al-Qur'an Transenden atau Kalam Allah yang ada di *Lauh Mahfudz* dan al-Qur'an wacana terbuka yang diajarkan langsung oleh Nabi Muhammad saw;[15] sedangkan pemikiran keislaman sepenuhnya profan. Pemikrian keislaman yang seharusnya historis, tidak lepas dari konteks sosial, kultural, politik, dan keagamaan para pemikirnya, dan terbuka kemungkinannya untuk dikritik, tetapi karena hasil pemikiran keislaman disakralkan oleh para pemeluknya maka seolah kebenaran

---

[10] Perumpamaan normativitas dan historisitas Islam dengan koin uang adalah dari Amin Abdullah sendiri, baca M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam*, 18.

[11] Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).

[12] Akh. Minhaji, *Sejarah Sosial dalam Studi Islam, Teori, Metodologi, dan Implementasi* (Yogyakarta: Suka Press, 2010), 30.

[13] Kutipan-kutipannya terhadap beberapa gagasan Arkoen sudah cukup bagaimana Arkoun sangat menginspirasinya, lihat M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, 19-20.

[14] Lihat M. Arkoun, *Al-Islâm: al-Akhlâq wa al-Siyâsah*, terj. Hashim Saleh (Beirut: Markaz al-inma' al-qaumy, 1990), 172-173.

[15] M. Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, terj. Machasin (Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperatons in Islamic Studies [INIS], 1997), 37, lihat juga "Prakata Edisi Kedua" penerjemah buku ini, 3-6.

pemikiran keislaman itu sama absolutnya dengan kebenaran Islam yang dimaksudkan oleh Tuhan dan Nabi.

Jika dilihat dari karya-karyanya, setidaknya ada dua pemikiran besar Amin Abdullah yang pada dasarnya kedua-duanya merupakan respon dari konteks dan persoalan yang sedang dihadapi oleh kaum muslimin. *Pertama* adalah persoalan pemahaman terhadap keislaman yang selama ini dipahami sebagai dogma yang baku, hal ini karena pada umumnya *normativitas* ajaran wahyu ditelaah lewat pendekatan doktrinal teologis. Pendekatan ini berangkat dari teks kitab suci yang pada akhirnya membuat corak pemahaman yang tekstualis dan skripturalis. Sedangkan di sisi lain untuk melihat *historisitas* keber-agamaan manusia, pendekatan sosial keagamaan digunakan melalui pendekatan historis, sosiologis, antropologis dan lain sebagainya, yang bagi kelompok pertama dianggap reduksionis.

Kedua pendekatan ini bagi Amin Abdullah merupakan hubungan yang seharusnya tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Keduanya sangat diperlukan untuk memahami keberagamaan Islam di tengah masyarakat yang multikultural dan pluralistik. Keduanya saling mengoreksi, menegur dan memperbaiki kekurangan yang ada. Karena pendekatan apapun, pada dasarnya, yang digunakan dalam studi agama tidak akan mampu menyelesaikan persoalan kemanusiaan dan kemasyarakatan secara sempurna. Pendekatan teologis-normatif saja akan menghantarkan masyarakat pada keterkungkungan berpikir yang memunculkan *truth claim* yang kaku dan terasing dari dunia yang terus berkembang. Melalui pendekatan historis saja yang hanya ingin melihat seberapa jauh aspek-aspek eksternal seperti aspek sosial, budaya, politik, ekonomi, dan seterusnya bermain dalam praktik-praktik ajaran teologis, tanpa mengerti ruh normatif ajaran Kitab suci juga tidak mungkin dilakukan.[16] Tanpa ada teks ajaran teologis dan dinamika pemikiran pembacanya, pendekatan historis tak mungkin dilakukan.

Itulah mengapa normativitas dan historisitas Islam tidak bisa dipisahkan satu dari yang lainnya. Seperti telah disebut di atas, keduanya seperti satu koin uang yang harus terdiri dari dua sisi mata uang. Islam normatif, yakni normativitas al-Qur'an bersifat *necessary*

---

[16] Abdullah, *Studi Agama,* v-18

(*fardhu 'ain*), *universal*, *imperative-categorical*, yang *sālihun likulli zamān wa makān*." Kandungan normatif Islam tetaplah sama dari awal sampai kapanpun yang imperatif-categorikal dan universal, yaitu mengikat semua pihak dan kewajiban memperlakukan orang lain baik muslim maupun non muslim dengan ragam strata sosial yang ada secara santun, demokratis, egaliter dan adil. Sedang aspek historis atau aspek partikular-kultural terletak pada proses kesejarahan ajaran tersebut. Bagaimana ajaran-ajaran normatif Islam dalam praktek historis Rasulullah Muhammad saw, para sahabat, para tabi'in, para tabiut tabi'in, dan orang-orang Islam generasi sesudah mereka hingga kini. Lapisan-lapisan historis praktek keislaman mereka patut untuk ditelaah agar bisa dengan jernih mana yang benar-benar murni ajaran Islam dan mana yang ajaran Islam dalam klaim historis pemeluknya. Di tempat lain Amin memberi pembedaan antara keduanya sebagai berikut,

> ... agama selalu mencakup dua entitas yang tidak dapat dipisahkan tetapi dapat dibedakan, yaitu normativitas (teks, ajaran, belief, dogma) dan juga historisitas (praktik dan pelaksanaan ajaran, teks, belief, dogma tersebut dalam kehidupan konkrit di lapangan, seperti di lingkungan kehidupan komunitas [organisasi sosial keagamaan; organisasi profesi], masyarakat pedesaan [rural] atau perkotaan [urban], situasi konteks politik [regim pemerintahan order lama, orde baru, dan orde reformasi], jaman yang berbeda [abad tengah, modern, postmodern], tingkat pendidikan yang berbeda [Pesantren, MI, Mts, Aliyah, atau SD, SMP, dan SMA dan lebih-lebih S 1, 2 dan 3 di perguruan tinggi dan otodidak], pelatihan atau training [halaqah, tarbiyah, pengajian majlis taklim], pendidikan umum dan pendidikan agama, pesantren kilat dan begitu seterusnya; dan bahkan sekarang ada yang merasa cukup lewat internet, situs-situs, e book dan begitu seterusnya).[17]

Sejarah panjang pemikiran Islam era klasik sampai pertengahan, terkecuali sedikit tokoh seperti Ibn Khadun, melulu hanya menonjolkan aspek teologis-skripturalis bahkan filsafat Islam pun hanya menyinggung masalah manthiq, tabi'iyyat, dan ilahiyat. Ilmu-ilmu ortodoks Islam seperti fiqih, kalam, tasawuf, falsafah Islam kering dari

---

[17] Kutipan langsung ini sedikit mengalami editing terutama penandaan kurungnya, dari tulisan M. Amin Abdullah, "Urgensi Pendekatan Antropologi untuk Studi Agama dan Studi Islam."

nuansa pendekatan historis-empiris. Sepakat dengan Hassan Hanafi, sebagaimana juga dinukilnya, “Ilmu-ilmu kemanusiaan (insaniah) dan sejarah (tarikh) tidak atau belum pernah menjadi sudut bidik telaah keilmuan Islam yang serius”.[18]

Wawasan historis dalam mendekati dan memahami Islam tentu saja melibatkan perangkat pendekatan yang kompleks dari ilmu-ilmu sosial-humaniora. Wawasan historis tentu tidak dimaksudkan hanya penggunaan ilmu sejarah, melainkan juga ilmu-ilmu empiris lainnya seperti sosiologi, antropologi, ekonomi, politik, hermenetik, filsafat, dan lain sebagainya. Hasil dari memahami normativitas ajaran Islam tidak bisa seutuh maksud ajaran Islam yang sesungguhnya, melainkan selalu berupa konsepsi ajaran Islam dalam batas pengalaman dan rasionalitas manusia pemahamnya. Relasi antara normativitas dan historisitas Islam mirip dengan relasi antara teks dan konteks. Teks lahir dalam konteks tertentu dan teks dipahami dalam konteks tertentu pula. Teks saja tanpa makna, demikian juga konteks saja tidak ada yang dinyatakan. Dalam pemahaman penulis, tampaknya Amin Abdullah ingin melakukan penyatuan antara dua dunia tersebut.

Menurut penulis, filosof besar Jerman di jaman Barat modern, Immanuel Kant, sangat menginspirasi keinginan Amin Abdullah ini di dunia epistemologi Islam. Dia memang mengusung dan mendudukkan isu normativitas dan historisitas Islam dalam permasalahan wilayah epistemologis, bukan wilayah aksiologis maupun metafisik. Inspirasi Kant ini dalam pemikirannya mengenai epistemologi Islam sangat kuat, bahkan dia ingin seperti Kant yang berhasil menyatukan pertentangan antara epistemologi rasionalisme dan empirisisme. Pendapat ini bisa dipahami dari pernyataannya sendiri berikut ini:

> Jika dirunut ke belakang, epistemologi model pemikiran Plato (Farabi) dan model pemikiran Aristotle (Ibnu Rusyd) memang dapat dibedakan secara tegas. Pemikrian metafisik-spekulatif model pemikiran Christian Wolff dan pemikiran empiris model Hume dan Berkeley juga dapat dibedakan secara mendasar. Jika di Barat, dalam proses perjalanan sejarah, menemukan tokoh seperti Immanuel Kant, yang dapat mengawinkan antara tradisi idealis dengan tradisi empiris, di dalam Islam agaknya belum ditemukan tokoh serupa.[19]

---

[18] Abdullah, *Falsafah Kalam*, 22.
[19] Abdullah, *Falsafah Kalam*, 23.

Meskipun tidak tersurat, namun pernyataannya tersebut secara tersirat mendorong Amin Abdullah untuk melakukan hal yang sama yang pernah dilakukan Immanuel Kant dalam konteks pemikiran Islam. Adanya pengaruh ini tidak mengherankan, karena disertasinya membahas tentang pemikiran Kant yang dibandingkan dengan Ghazali.[20] Gagasan Kant tentang *noumena* atau sesuatu dalam dirinya sendiri dan *phenomena* atau sesuatu dalam pemikiran dan pengalaman.[21] Normativitas Islam, dalam perspektif gagasan Kant tersebut, adalah seperti *noumena* Islam, dan historisitas Islam seperti *phenomena* Islam. Normativitas Islam adalah Islam di dalam dirinya sendiri, sedangkan historisitas Islam adalah Islam dalam pengalaman dan pemikiran manusia.

b. Agama sebagai Produsen Budaya dan Produk Budaya: Pentingnya Membedakan antara Agama dan Pemikiran Keagamaan

Pembedaan normativitas dan historisitas agama, secara umum, dan Islam, secara khusus, dalam kesan penulis, membawa Amin Abdullah menegaskan pentingnya kejernihan dalam memahami agama sebagai subjek budaya dan agama sebagai objek budaya. Agama dan budaya saling mengisi. Agama sebagai subjek budaya berarti agama, melalui para pembawa dan pemeluknya, merespon, mewacanakan dan membentuk suatu budaya baru. Budaya baru ini lahir dari suatu tatanan budaya yang telah ada. Budaya baru ini menentang nilai-nilai yang tidak sesuai dari eksistensi tatanan budaya yang dimasuki, dan berusaha mengganti dengan nilai-nilai budaya yang dibawanya. Nilai-nilai budaya yang sejalan disokongnya, dan nilai-nilai yang tidak bertentangan tidak dipersoalkan. Sementara, agama sebagai objek budaya dimengerti bahwa agama selalu dijalani dan dipahami dalam budaya. Agama memiliki universalitas nilai ajaran, namun karena dijalani dan dipahami dalam keanekaragaman budaya, ia mengejawantah dalam beraneka macam bentuk. Ini menunjukkan fakta bahwa budaya, suka atau tidak suka, memberi warna pada bentuk

---

[20] M. Amin Abdullah, The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali & Kant (Ankara: Turkiye Diyanet Vakfi, 1992).

[21] Konsep *noumena* dan *phenomena* diurai Kant dalam bukunya *Critique of Pure Reason* dalam bagian *The Transcendental Aesthetics*, baca Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. J.M.D. Miklejohn (New York: Promotheus Books, 1990), 156-67.

keagamaan dan keberagamaan.

Rasanya memang tidak bijak mempertentangkan antara agama dan budaya, dan secara luas antara agama dan sejarah. Beragama sering digelisahkan dengan perbedaan keagamaan dan keberagamaan, padahal fenomena ini tidak akan pernah terhindarkan. "perbedaan pandangan dalam soal-soal keagamaan tidak mesti divonis secara hitam-putih. Keragaman pandangan wacana keagamaan juga tidak mengandaikan salah satu pandangan mesti berada di jalur sesat, alias keluar dari pakem agama."[22] Cakrawala pemikiran keagamaan yang luas bak samudra menjadi sebab terjadinya perbedaan tersebut, dan harus disikapi secara arif, dengan tidak latah menghakimi apalagi meniadakan pemikiran-pemikiran yang berbeda melalui kekuasaan politik keagamaan yang dimiliki.

Pemikiran Islam, tampak dalam gagasan Amin Abdullah, merupakan upaya manusia menangkap makna Islam dalam ruang-ruang sejarah para pemikirnya. Ruang-ruang sejarah para pemikir Islam tentu berbeda-beda dengan ragam tantangan dan interioritas budaya. Namun, bukan berarti Islam harus dipahami sebagai melulu produk budaya (*muntâj tsaqâfî*). Tentu saja tidak mungkin memahami Islam lepas dari historisitas para pemikirnya, namun bukan berarti pula bahwa historisitas dan budaya para pemikirnya merupakan suatu bangunan yang tidak bisa diubah. Islam bukan sekedar produk budaya, melainkan juga produsen budaya (*muntāj tsaqāfī*). Islam memang dipahami di dalam sejarah dan budaya, tetapi dalam waktu yang bersamaan Islam juga membentuk dan menggerakkan sejarah dan kebudayaan. Kesetujuan atas ide agama sebagai produsen budaya diindikasikan dari pernyataannya berikut,

> "Posisi Alquran sebagai *muntāj tsaqāfī* dan *muntij tsaqāfī* itu sudah barang tentu. Yang namanya kitab suci, selalu bisa menggerakkan orang dan masyarakat. Kita bisa melihat bagaimana budaya Arab bisa bergerak dari abad VII sampai abad XI. Itu *kan* luar biasa! Jadi, dia ikut memproduksi budaya baru. Hanya dalam perjalanan sejarah, setelah

---

[22] Suatu pernyataan penting yang disimpulkan dari hasil wawancara Ulil Abshar-Abdalla dari kajian Islam Utan Kayu (KUK) dengan Amin Abdullah, "Bedakan antara Agama dan Pemikiran Keagamaan" dalam Amin Abullah, *Membangun Perguruan Tinggi Islam Unggul dan Terkemuka, Pengalaman UIN Sunan Kalijaga"*, ed. Mohammad Affan (Yogyakarta Suka Press, 2010), 179.

> abad XIII, Abad Pertengahan, khususnya setelah Amerika ditemukan oleh Columbus, dan perkembangan ilmu kealaman (natural science) yang luar biasa pada abad 16-17, sudah terjadi pergeseran (peradaban) lagi. Tapi, statemen bahwa Alquran juga ikut membentuk budaya itu memang benar."[23]

Sedangkan untuk pandangan mengenai agama sebagai produk budaya bisa ditangkap dari pernyataannya di bawah ini,

> "Dalam ilmu Alquran klasik, kita mengenal istilah *asbābunnuzūl* (konteks atau sebab-sebab turun ayat Alquran, Red). Sebab-sebab turunnya ayat, menurut pendekatan historis kontemporer jelas sekali terkait dengan isu-isu yang berkembang dalam masyarakat. Jadi sebetulnya Alquran memang tidak bisa terlepas dari kesejarahan, dari aspek historisitas atau *tārīkhiyyah*-nya."[24]

Oleh karena hubungan yang saling mengisi antara keduanya, maka aspek pemikiran teologis-skripturalis harus "dikawinkan" dengan aspek historisitas. Metode teologis-skripturalis akan menjadi lebih terbaca keunggulannya ketika dia dikelindankan dengan berbagai metode kontemporer mulai dari pendekatan historis, sosiologis, antoropologi, politis, ekonomi, semiotik, hermeneutik, dan lain sebagainya.

Produk historis pemikiran keagamaan bisa dimaklumi akan selalu menampilkan perbedaan. Hitorisitas hasil pemikiran keagamaan, oleh karenanya, tidak bisa serta merta dipadankan dengan agama itu sendiri. Amin Abdullah – mengikuti para pemikir Islam kontemporer, seperti M. Arkoun, Hassan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zayd, 'Abid al-Jabiri, dan hal ini mengalir begitu saja karena ontologi Kant tentang *noumena* dan *phenomena* telah ikut membentuk kesadarannya mengenai ini – menegaskan bahwa kritik terhadap pemikiran keagamaan yang tidak lepas dari historisitas merupakan keharusan, sedangkan kritik terhadap agama tidak perlu, karena agama yang perlu dilindungi dari pemikiran-pemikiran keagamaan yang hasilnya tidak selalu sejalan dengan maksud dari agama itu sendiri, meskipun diklaim sejalan oleh para pamikirnya. Agama, oleh karena itu, dalam pikirannya, harus dibedakan dari pemikiran keagamaan, demikian juga, Islam harus

---

[23] Abdullah, "Bedakan antara Agama," 180.
[24] Abdullah, "Bedakan antara Agama," 180.

dibedakan pemikiran keislaman. Hal seperti ini mirip sekali dengan semangat dari gagasan Kant tentang *noumena* dan *phenomena*. Penegasannya mengenai pembedaan antara keduanya terlihat dari statemennya ini,

> Agama tidak boleh dikritik, tapi pemikiran keagamaan sah untuk dikritik. Kedua hal itu harus dibedakan. Kalau dalam dunia akademik yang agak kompleks, keduanya harus dibeda-bedakan. Jadi, antara *al-dīn* (agama) dan *al-afkār al-dīniyyah* (pemikiran keagamaan) itu berbeda. Ketika Anda menyebut firman Tuhan, mungkin itu masuk wilayah *al-dīn* yang absolut, mutlak, tidak boleh diganggu gugat, *qath'iy* (pasti), dan bagian dari *al-tsawābit* (yang tetap). Tapi ketika rumusan-rumusan keagaman itu disusun oleh ulama, cerdik cendekia, atau organisasi sosial keagamaan manapun, maka secara otomatis itu masuk kategori *al-intâj al-tsaqāfī* (produk kebudayaan) tadi. Pemikiran keagamaan selalu *qābil li al-niqāsy wa al-taghyīr;* bisa dicermati ulang, dipertanyakan, dan jangan-jangan tidak cocok dengan yang diinginkan agama itu sendiri. Jadi itu bagian dari pemikiran keagamaan yang kadang susah dibedakan dengan agama itu sendiri.[25]

c. *Paradigma Integratif-Interkonektif dalam Pengembangan Studi Islam*

Dari pola pikir dikhotomis, orang kemudian latah mempertentangkan agama dengan ilmu di satu sisi, dan dengan kebudayaan di sisi lain; bahkan lebih dari itu, pertentangan ini dalam paradigma superioritas-inferioritas. Sebagian orang mengatakan agama adalah lebih tinggi dari pada ilmu, agama lebih tinggi dari pada kebudayaan, dan demikian juga sebaliknya bagi sebagian lain. Sama halnya dengan dunia Islam dalam kaitannya dengan kebudayaan dan ilmu, orang sering menemukan pernyataan bahwa Islam berbeda dengan budaya dan ilmu, dan kedudukan lebih tinggi daripada keduanya. Pandangan seperti ini tentu menyesatkan dan justru mengabaikan seruan Islam secara khusus dan agama secara umum untuk menuntut ilmu dan berkarya secara kreatif yang produknya adalah kebudayaan. Mestinya harus diluruskan bahwa antara agama dan ilmu, juga antara agama dan budaya, bahkan antar ketiganya, tidak ada pertentangan. Agama termasuk di dalamnya Islam sejatinya dipahami dan dijalani dengan,

---

[25] Abdullah, "Bedakan antara Agama," 182.

melalui, dan dalam ilmu dan budaya.

Islam dalam arti luas merupakan wahyu Tuhan, yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, diri-sendiri, dan lingkungan hidup baik fisik, sosial maupun budaya secara global. Seperangkat aturan-aturan, nilai-nilai umum dan prinsip-prinsip dasar inilah yang sebenarnya disebut "Syari'at".[26] Kitab suci al-Qur'an merupakan petunjuk etika, moral, akhlak, kebijaksanaan dan dapat menjadi teologi ilmu serta *Grand Theory* ilmu. Wahyu tidak pernah mengklaim sebagai ilmu *qua* ilmu seperti yang seringkali diklaim oleh ilmu-ilmu sekular.

Islam, sebagaimana umumnya agama, memang mengklaim sebagai sumber kebenaran, etika, hukum, kebijaksanaan, dan pengetahuan. Agama tidak pernah menjadikan wahyu Tuhan sebagai satu-satunya sumber pengetahuan. Menurut pandangan ini, sumber pengetahuan ada dua macam, yaitu pengetahuan yang berasal dari Tuhan dan pengetahuan yang berasal dari manusia. Perpaduan antara keduanya disebut *teoantroposentrisme*.

Paradigma keilmuan oleh karena itu, bukan mempertentangkan antara wahyu Tuhan dan pikiran manusia, mestinya yang menyatukan antara keduanya. Penyatuan dimaksudkan bukan sekedar menggabungkan wahyu Tuhan dan temuan pikiran manusia, tetapi memang keduanya sebenarnya merupakan satu-kesatuan yang tak terpisahkan seperti dua sisi mata uang, dan penyatuan ini tidak akan berakibat mengecilkan peran Tuhan (sekularisme) atau mengucilkan manusia sehingga teralienasi dari dirinya sendiri, dari masyarakat sekitarnya, dan lingkungan hidup sekitarnya. Diharapkan konsep penyatuan atau katakan integrasi-interkoneksi atau reintegrasi-reinterkoneksi keilmuan sekaligus akan dapat menyelesaikan konflik antar sekularisme ekstrim dan fundamentalisme negatif agama-agama yang rigid dan radikal dalam banyak hal.

Paradigma integratif-interkonektif yang ditawarkan oleh Amin Abdullah ini merupakan jawaban dari berbagai persoalan di atas. Integrasi dan interkoneksi antar berbagai disiplin ilmu, baik dari keilmuan sekuler maupun keilmuan agama, akan menjadikan

---

[26] Lihat, QS. Al-Jatsiyah (45): 17 dan QS. Al-Ma'idah (5): 48, dan lihat juga Ziauddin Sardar, "The Ethical Connnecion: Christian-Muslim Relations in the Postmodern Age," dalam *Islam and Christian-Muslim Relations,* Volume 2, Number 1 June 1991, 66.

keduanya saling terkait satu sama lain, "bertegur sapa", saling mengisi kekurangan dan kelebihan satu sama lain. Dengan demikian maka ilmu agama (baca ilmu keislaman) tidak lagi hanya berkutat pada teks-teks klasik tetapi juga menyentuh pada ilmu-ilmu sosial kontemporer.

Agama dalam arti luas adalah wahyu Tuhan yang mengandung aturan tentang hubungan manusia dengan Tuhannya, dengan sesamanya, dengan lingkungannya, budayanya, dan dengan lain sebagainya. Dalam Islam aturan tersebut tertulis dalam Kitab Suci al-Qur'an. Islam sebagai agama diklaim sebagai kebenaran absolut. Al-Qur'an merupakan petunjuk etika, moral, hukum dan bisa menjadi teologi ilmu. Namun, di sisi lain, Islam sebagai agama tidak pernah menyatakan sebagai satu-satunya sumber kebenaran. Islam mengakui sumber kebenaran lainnya yang bisa digali sendiri oleh manusia. Penggabungan antara keduanya, menurut Amin Abdullah, merupakan ilmu yang disebut "teoantroposentris-integralistik".[27]

Dalam konteks modernitas, ketika agama dan ilmu dipisahkan dan terpisah, maka gerakan pengembangan keilmuan Islam yang seharusnya adalah gerakan *rapproahment*, yaitu kesediaan untuk menerima keberadaan ilmu lain dengan lapang dada. Gerakan ini bisa disebut pula dengan gerakan *dedifferentiation* (penyatuan), *reintegration* (penyatuan kembali) pengetahuan religius dan pengetahuan ilmiah.[28] Semangat penyatuan kembali antara agama dan ilmu dalam gagasan teoantroposentris-integralistik memunculkan gagasan pengembangan filsafat ilmu keislaman yang integratif dengan ilmu-ilmu lainnya.

Istilah integrasi mengandung pengertian hubungan saling mengambil dan saling memberi antara tradisi keilmuan Islam dan tradisi keilmuan umum. Misalnya, Islam mengandung ajaran mengenai hubungan-hubungan sosial antar sesama manusia dengan berbagai perbedaan apakah itu status, ekonomi, etnis, bahasa, warna kulit, budaya dan lain sebagainya. Ajaran sosial Islam ini bisa dibaca dari teori-teori sosial dalam sosiologi. Sosiologi di sini didudukkan sebagai alat bantu membaca dan memahami ajaran sosial Islam. Namun, teori-teori sosiologi yang ada tidak bisa serta merta dia kebal dari kritik. Ajaran-ajaran sosial Islam yang belum menjadi teori

---

27 M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi, Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 111-2.

28 Abdullah, *Islamic Studies*, 97.

memiliki kemungkinan juga menyumbang wacana teori sosial baru, yang oleh karenanya juga berpeluang memberikan kritik dan evaluasi terhadap teori-teori sosial yang dianggap baku dalam ilmu umum yang disebut sosiologi.

Dalam pandangan Amin Abdullah, tidak semua disiplin ilmu bisa diintegrasikan, namun tidak bisa dianggap berdiri terpisah tanpa terhubung. Dia megakomodasi hal ini dengan sebutan interkoneksi. Konsep interkoneksi dimaksudkan terkaitnya pengetahuan yang satu dengan pengetahuan yang lainnya melalui hubungan yang saling menghargai dan saling mempertimbangkan. Bidang ilmu yang berkarakter integratif sudah tentu memiliki pengertian interkonektif, namun karena tidak semua ilmu berkarakter integratif, maka paling tidak masing-masing ilmu memiliki kepekaan terhadap perlunya interkoneksi, yang oleh Amin Abdullah sering diungkapkan dengan istilah lain, yaitu saling bertegur sapa satu denan lainnya untuk menutupi dan sekaligus menyempurnakan kekurangan. Oleh karena itu, Amin Adullah kemudian menggunakan dua istilah itu dalam filsafat ilmu keislaman yang ingin dikembangkannya, yaitu filsafat ilmu keislaman yang berparadigma integratif-interkonektif. Penyebutan kata integratif ditaruh lebih dulu tanpaknya mengesankan bahwa dia menginginkan pergumulan antara Islam dan ilmu lebih berkarakter integratif, daripada sekedar saling berjumpa belaka.

Apa yang terkandung dalam kata studi Islam adalah persoalan bagaimana Islam memahami dan memegangi realitas kehidupan ini dengan berbagai ragamnya, apakah itu tentang manusia, alam, ataukah Tuhan yang dalam hubungan ketiganya melahirkan berbagai realitas yang semakin beragam, politik, sosial, budaya, pendidikan, hukum, hak asasi manusia, ekologi, spiritualitas, dan lain sebagainya. Apabila dipersoalkan bagaimana sebenarnya pandangan dunia Islam tentang kehidupan ini secara umum, maka tidak bisa dijawab dengan fiqh saja, dengan tafsir al-Qur'an saja, dengan tasawuf saja, dengan ilmu kalam saja, dengan politik Islam saja, dan seterusnya, melainkan dengan semua disiplin ilmu keislaman yang telah ada dan dimungkinkan ada. Hal ini berarti bahwa harus ada interkoneksi dan interkomunikasi antar disiplin-disiplin keilmuan Islam.

Interkoneksitas dan interkomunikasi dalam studi Islam harus terjadi tidak hanya sisi internalnya, yakni antar ilmu-ilmu keislaman

seperti tafsir, fiqh, tasawuf, ilmu kalam, filsafat Islam, dan lain sebagainya, tetapi juga sisi eksternalnya, yakni ilmu-ilmu Islam dengan ilmu-ilmu sosial-humaniora dan ilmu-ilmu alam. Sebagai contoh misalnya ketika harus dijelaskan bagaimana padangan Islam tentang masyarakat ideal dan sehat itu, maka perlu dijelaskan dari berbagai sudut pandangannya, sisi normatifnya yang kemudian diinterpretasikan secara multidisipliner dengan melibatkan berbagai pendekatan baik psikologi, hukum, HAM, sosiologi, filosofis, ekonomi, pendidikan, budaya, *civic values* atau nilai-nilai keadaban, kebersamaan, dan kebertetanggaan, ekologi, dan lain sebagainya. Dengan demikian, keilmuan Islam yang interkonektif dan interkomunikatif mengakui bahwa suatu realitas terjadi selalu melibatkan berbagai dimensi kehidupan dari manusia dan oleh karenanya menyingkapnya secara komprehensif dengan melibatkan berbagai perspektif adalah suatu keniscayaan.

Dalam keilmuan Islam yang interkonektif dan interkomunikatif menolak suatu pandangan dunia hitam-putih dan tidak ada wilayah "abu-abu", menolak dikhotomi ilmu agama dan ilmu umum, dan menolak perlombaan antar disiplin ilmu untuk memperlihatkan disiplin ilmu apa lebih superior daripada disiplin-disiplin ilmu lainnya. Penolakan ini menunjukkan ada suatu dukungan kelebihan masing-masing disiplin ilmu dan kesemuanya memiliki nilai kontribusi yang spesifik terhadap suatu realitas. Rajutan paradigma integratif-interkoneksi studi Islam tergambar, dalam istilah Amin Abdullah, seperti jaring laba-laba keilmuan Islam berikut:

Layer pertama adalah al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber normatif Islam. Dengan berbagai pendekatan, metode, dan fokus objeknya pada layer kedua, layer pertama dengan berbagai pendekatan dan metode kajian yang ada di layer kedua kemudian melahirkan layer ketiga berupa ilmu-ilmu tradisional Islam, yakni tafsir, hadis, kalam, fiqh, tasawuf, lughah, tarikh, dan falsafah. Perkembangan ilmu modern dan metodologi seperti tergambar pada ilmu-ilmu alam dan sosial-humaniora menjadi kebutuhan untuk memperkaya makna dan kontekstualisasi, ilmu-ilmu keislaman pada layer ketiga tersebut menggunakan perspektif ilmu-ilmu pada layer keempat seperti sejarah, filsafat, psikologi, sosiologi, antropologi, arkeologi, filologi, dan seterusnya. Sebaliknya ilmu-ilmu keislaman pada layer ketiga juga bisa menginspirasi dan memperkaya pengembangan ilmu-ilmu pada layer keempat. Interkomunikasi antar layer dan antar disiplin dalam satu layer akan mendinamisir ilmu-ilmu baru, dan tidak cukup hanya di dalam internal keilmuan belaka, melainkan pengembangan keilmuan Islam integratif-interkonektif tersebut harus menyentuh layer terakhir, yakni isu-isu aktual dan kekinian seperti pluralisme agama, hukum internasinal, demokrasi, etika lingkungan, gender, hak asasi manusia dan seterusnya.[29]

Dalam kesempatan lain, Amin Abdullah menghubungkan skema jaring laba-laba tersebut dengan konsepsi Keith Ward mengenai sejarah perkembangan studi agama-agama yang telah melewati 4 (empat) fase, yaitu, *local*, *canonical*, *critical* dan *global*. Pada tahapan pertama, fase *local*, semua agama pada era pra-sejarah (*prehistorical period*) dapat dikategorikan sebagai lokal. Semua praktik tradisi, kultur, adat istiadat, norma, bahkan agama adalah fenomena lokal. Pada tahapan kedua, fase *canonical* atau *propositional*, adalah jaman agama-agama besar dunia (*world religions*). Kehadiran agama-agama Ibrahimi

---

[29] M. Amin Abdullah, "New Horizon of Islamic Studies Through Socio-Cultural Hermeneutics", dalam *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, Volume 41, Number 1, 2003/1424, 16-9. Lihat juga tulisannya, "Etika *Tauhidik* sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama (dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke arah Teoantroposentrik-Integralistik", dalam Jarot Wahyudi dkk, *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum (Upaya Mempersatukan Epistemologi Islam dan Umum)* (Yogyakarta: SUKA-Press IAIN Sunan Kalijaga, 2003), 12-6.

(*Abrahamic Religions*), dan juga agama-agama di Timur, yang pada umumnya menggunakan panduan Kitab Suci (*the Sacred Text*) merupakan babak baru tahapan sejarah perkembangan agama-agama dunia. Dalam Islam, fase ini menggambarkan corak keberagamaan yang skripturalis-tekstualis. Tahapan ketiga adalah fase *critical*. Pada abad ke-16 dan 17, kesadaran beragama di Eropa mengalami perubahan yang radikal, yang terwadahi dalam gerakan *Enlightenment.* Tradisi baru ini berkembang terus, yang kemudian membudaya dalam dunia akademis, penelitian (*research*), *scholarly work* dan wilayah intelektual pada umumnya. Dalam fase ini muncul keilmuan baru dalam Islam sebagaimana dalam lingkar ke 3 jaring laba-laba. Tahapan keempat adalah fase *global* sebagaimana yang terjadi saat ini dan memunculkan keilmuan baru berikut juga metodenya yang lebih kritis dan tidak hanya terpaku pada rasio. Ini terlihat pada lingkar ke 4 jaring laba-laba. Bagan jaring laba-laba yang menggambarkan keilmuan Islam dengan paradigma integratif-interkonektif mengharapkan terjadinya perkembangan ilmu-ilmu keislaman yang tidak lagi hanya terfokus pada lingkar satu dan lingkar dua, tetapi juga melangkah pada lingkar tiga dan empat. Selama ini pengajaran di perguruan tinggi agama masih berkutat pada lingkar satu dan dua, dan dewasa ini harus berusaha memasuki lingkar tiga dan menyentuh pada lingkar empat. Dari sudut pandang Ward di atas, jaring laba-laba ini menampakkan adanya pergerakan zaman dan kompleksitas persoalan masyarakat yang bisa diselesaikan dengan perkembangan ilmu-ilmu keislaman. Lingkar satu dan dua disebut sebagai *'ulumuddin* yang merupakan representasi dari "tradisi lokal" keislaman yang berbasis pada "bahasa" dan "teks-teks" atau *nash-nash* keagamaan. Lingkar tiga disebut sebagai *al-fikr al-Islāmiy* sebagai representasi pergumulan humanitas pemikiran keislaman yang berbasis pada "rasio-intelek". Sedangkan lingkar empat disebut *dirasāt islāmiyyah* atau *Islamic studies* sebagai kluster keilmuan baru yang berbasis pada paradigma keilmuan sosial kritikal-komparatif lantaran melibatkan seluruh "pengalaman" (*experiences)* umat manusia di alam historis-empiris yang amat sangat beranekaragam.[30]

---

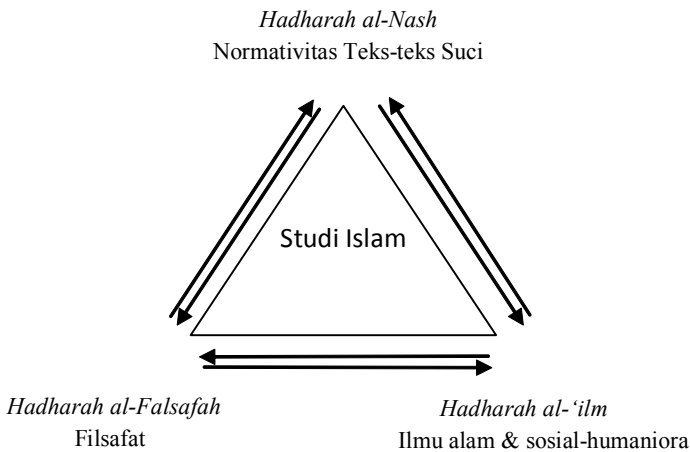
[30] M. Amin Abdullah, *Mempertautkan 'Ulum al-Din al-Fikr al-Islami dan Dirasat Islamiyah; Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global,* disampaikan dalam Workshop Pembelajaran Inovatif Berbasis Integrasi-Interkoneksi, Yogyakarta, 19 Desember 2008.

Dengan model jaring laba-laba keilmuan Islam tersebut, pengembangan studi Islam mesti berpijak pada dan mempertautkan tiga *hadharah*, yakni *hadharah al-nash*, *hadharah al-falsafah*, dan *hadharah al-'ilm*, seperti terlihat dalam bagan berikut:

Hadharah al-Nash
Normativitas Teks-teks Suci

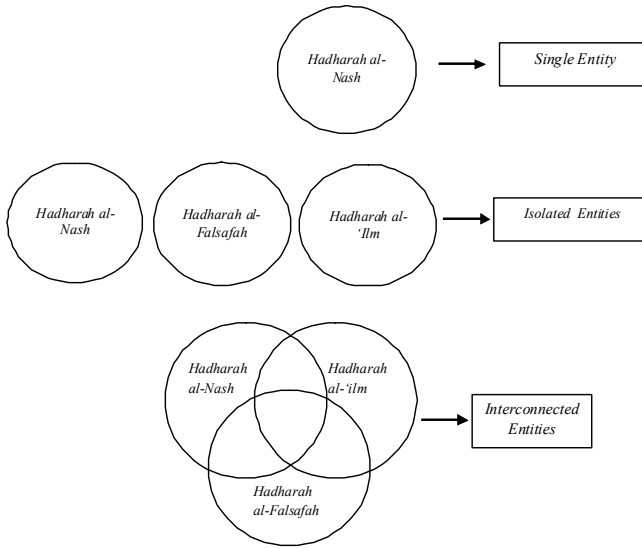
Studi Islam

Hadharah al-Falsafah
Filsafat

Hadharah al-'ilm
Ilmu alam & sosial-humaniora

Pemaknaan interpretatif atas *nash*, al-Qur'an dan Hadis, tidak meninggalkan aspek *the wholeness of reality* seperti banyak dikembangkan filsafat, dan juga tidak mengabaikan perspektif-perspektif keilmuan dari berbagai disiplin ilmu yang dimungkinkan ada dan berkembang.[31] Dengan cara demikian, ilmu-ilmu Islam dikembangkan tidak dalam model *single entity* atau murni teks suci tanpa konteks, tidak dalam model *isolated entities* atau unit-unit yang tertutup, yakni normativitas teks suci jalan sendiri, falsafah jalan sendiri, dan ilmu jalan sendiri tanpa "jendela" interkoneksi dan interkomunikasi, melainkan dalam model *interconnected entities* ada saling hubungan antar ketiganya. Bagan[32] berikut menggambarkan ketiga paradigma tersebut :

---

[31] Bagan M. Amin Abdullah seperti dikutip Tim Penulis, *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum* (Yogyakarta: Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004), 8, 20.

[32] Tim Penulis, *Kerangka Dasar Keilmuan*, 28 – 29, lihat juga Abdullah, "New Horizon of Islamic Studies," 19-22.

Hadhārah al-'ilm (budaya ilmu), yaitu ilmu-ilmu empiris yang menghasilkan, seperti sains, teknologi dan ilmu-ilmu sosial-humaniora yang terkait dengan realitas tidak lagi berdiri sendiri tetapi juga bersentuhan dengan *hadhārah al-falsafah* sehingga tetap memperhatikan etika emansipatoris. Begitu juga sebaliknya, *hadhārah al-falsafah* (budaya filsafat) akan terasa kering dan gersang jika tidak terkait dengan isu-isu keagamaan yang termuat dalam budaya teks dan lebih-lebih jika menjauh dari problem-problem yang ditimbulkan dan dihadapi oleh *hadhārah al-'ilm.*[33] Bagian *hadhârah al-`ilm* ini terkait sekali dengan soal *tafkīr,* seperti pendekatan sosiologis, antropologis, dan lain sebagainya. Kemudian ditambah lagi dengan kombinasi *hadhārah al-falsafah* (peradaban falsafah). Yang dimaksud *hadhārah al-falsafah* di sini adalah akhlak baru yang membebaskan.

Dengan paradigma ini juga, maka tiga wilayah pokok dalam ilmu pengetahuan, yakni *Islamic sciences*, *natural sciences,* dan *social-humanities sciences* tidak lagi berdiri sendiri tetapi akan saling terkait satu dengan lainnya. Ketiganya juga akan menjadi semakin cair meski tidak akan menyatukan ketiganya, tetapi paling tidak akan ada lagi superioritas dan inferioritas dalam keilmuan, tidak ada lagi klaim kebenaran ilmu pengetahuan yang sedemikian sempit dan tertutup, sehingga dengan

---

[33] Abdullah, *Islamic Studies*, 402-3

paradigma ini para ilmuwan yang menekuni keilmuan ini juga akan mempunyai sikap dan cara berpikir yang yang lebih multidimensional, multikultural dan interreligius.[34] Dalam sudut pandang filsafat manusia, epistemologi pemikiran keislaman Amin Abdullah tampak dengan jelas dimaksudkan untuk membangun manusia muslim yang berkarakter multikultural dan interreligius. Menjadi muslim yang menghargai budayanya dengan menghargai ragam budaya yang lain, yang menghargai religiusitasnya dengan memahami dan menghargai eksistensi agama-agama lain. Menjadi religius dalam ungkapan dia harus menjadi interreligus.

Struktur Epistemologis Pemikiran Islam M. Amin Abdullah

Berangkat dari penelaahan atas pemikiran Islam Amin Abdullah di atas, pada bagian ini dicoba diberikan analisis struktur epistemologisnya. Struktur epistemologis adalah unsur-unsur pengetahuan dalam suatu gagasan atau pemikiran yang terkait satu sama lain sehingga terbangun suatu sistem pengetahuan tertentu. Di antara unsur-unsur dari struktur epistemologis adalah sumber pengetahuan, alat pengetahuan, metode memperoleh pengetahuan, teori kebenaran, dan validasi pengetahuan.

Sumber Pengetahuan

Sumber pengetahuan pemikiran Islam dalam epistemologi Amin Abdullah adalah teks-teks suci keagamaan (al-Qur'an dan Hadis), dan historisitas pemikiran-pemikiran keislaman. Sirkularitas teks dan konteks merupakan sumber dinamis bagaimana pemikiran keislaman dipahami dan dikonstruksi. Pemikiran keislaman tanpa teks-teks suci normatif Islam tidaklah mungkin diproduksi, sementara pemikiran keislaman murni yang lepas dari historisitas juga tidak mungkin, karena pemikiran keislaman selalu diproduksi hanya melalui dan di dalam konteks-konteks historis tertentu. Sumber pengetahuan keilmuan Islam selalu berupa keterpautan antara teks dan konteks. Teks-teks suci keislaman tidak terlepas dari konteks-konteks historis yang melingkupi, apalagi teks-teks pemikiran keislaman, dari zaman klasik hingga kontemporer, bahkan dari kelompok yang mengklaim

---

[34] Abdullah, *Islamic Studies*, 370.

pemikiran keislamannya steril dari pengaruh sejarah, sangat kental dengan konteks-konteks historis, mulai dari konteks sosial, kultural, politik, ekonomi, dan keagamaan.

Dengan demikian, hakikat pengetahuan keislaman adalah pertautan antara teks dan konteks yang terus bergulir sedemikian rupa sehingga kualitas kebenarannya tergantung pada kemampuan mengurai dan merajut jejaring teks-teks pemikiran keislaman dan konteks-konteks historisitas yang mengitari. Teks-teks pemikiran keislaman dan konteks-konteks historisitas yang mengitari harus dibaca saling terkait satu sama lain, bukan dibaca yang satu lebih unggul dari yang lain.

Alat Pengetahuan

Produksi pemikiran keislaman dalam dunia Islam, perdebatannya selalu berkisar pada tekstualisme atau tradisionalisme dan rasionalisme; jabariyyah dan qadariyyah, bayani dan burhani, dan lain sebagainya. Wahyu Tuhan dan akal dipertentangkan. Bagi yang mengkerdilkan peran akal, hanya wahyu Tuhan yang menjadi sumber dan alat pengetahuannya adalah iman, sementara akal tidak perlu dipakai. Bagi yang berpandangan sebaliknya, akal sangat diperlukan dalam memahami wahyu Tuhan. Epistemologi pemikiran Islam Amin Abdullah ingin mengakhiri pertentangan seperti itu. Alat pengetahuan keislaman tidak cukup iman semata, melainkan juga memerlukan indra, rasio, dan intuisi. Historisitas tak terlepaskan dari pengalaman manusia sekaligus rasionalitas manusia. Membaca dan memahami Islam diperlukan alat pengetahuan menyeluruh yang menyatukan antar iman, indra, rasio, dan intuisi.

Metode Perolehan Pengetahuan

Kebenaran pengetahuan keislaman, tampak jelas dalam epistemologi Amin Abdullah, hanya bisa diperoleh dengan metode integratif-interkonektif. Dalam metode ini, berbagai metode yang telah dipakai dan berkembang dalam dunia ilmu Islam dan dunia ilmu Barat modern terbuka untuk digunakan dan dikembangkan secara interkomunikatif. Perdebatan metode pembangunan pengetahuan tidak lagi berupa perdebatan apakah induktivisme lebih ditekankan ketimbang deduktivisme, atau sebaliknya; apakah tekstualisme-normatif lebih dominan daripada tekstualisme-empirikal-rasional, atau sebaliknya;

apakah positivisme-verifikatif lebih determinatif daripada rasionalisme-kritikal-falsifikatif; dan lain sebagainya. Namun, dalam perspektif Amin Abdullah, perdebatan tersebut tentang bagaimana menggunakan sebanyak mungkin metode yang pernah ada untuk dirajut menjadi metode yang komprehensif dalam menyingkap dan mengungkap makna-makna universal dari ajaran-ajaran Islam mengenai kehidupan yang dimensinya juga sedemikian kompleks.

Metode komprehensif itulah yang diinginkan Amin Abdullah dalam membedah kebenaran ajaran Islam yang telah terbalut oleh lapisan-lapisan historisitas pemikiran Islam dari era awal Islam hingga era kontemporer dewasa ini. Memang tidak begitu sistematis langkah-langkah memperoleh pengetahuan keislaman dalam pemikiran Amin Abdullah, dalam pengertian apa dan bagaimana metode-metodenya dari langkah awal, langkah-langkah berikutnya, sampai langkah penyimpulannya. Tampaknya, kerja metode komprehensif, yang disebut dengan integratif-interkonektif itu, adalah kerja yang saling mengisi dan saling memberdayakan antara metode-metode tekstualis-normatif (pendekatan teologis, bayani, skripturalis, lain sebagainya) dan metode-metode historis-empirikal-rasional (pendekatan sejarah, filologis, sosiologis, antropologis, politik, ekonomi, filsafat, semiotik, hermenetik, poststrukturalis, geografis, sains, teknologi dan seterusnya) di dalam menghasilkan pemikiran-pemikiran Islam yang produktif-dinamis.

Teori dan Validasi Kebenaran Pengetahuan

Dengan model sumber, alat, dan metode seperti itu kelihatannya makna kebenaran pemikiran keislaman dalam epistemologi Amin Abdullah bukan lagi berkutat pada teori-teori kebenaran klasik seperti teori kebenaran koherensi, korespondensi, atau pragmatisme. Bukan pula berkutat pada teori-teori kebenaran tekstual atau kontekstual, berkutat pada teori-teori kebenaran subjektif atau objektif, atau berkutat pada kebenaran absolut atau realatif. Namun, makna kebenaran pengetahuan keislamannya adalah teori kebenaran diskursif-universal. Dalam teori kebenaran diskursif, teori-teori kebenaran klasik tersebut meski tidak secara spesifik disebutkan namun terangkum di dalamnya. Teori kebenaran diskursif-universal adalah bahwa suatu pernyataan dipandang benar apabila ia selalu terbuka pada kritik yang mungkin muncul dari pemikiran-pemikiran yang tidak dipikirkan atau

belum terpikirkan oleh pernyataan tersebut, untuk kemudian melakukan komunikasi dan diskusi demi capaian kebenaran yang lebih baik. Sepanjang belum muncul kritik, maka suatu pernyataan dinyatakan memiliki suatu penjelasan terbaik mengenai makna kebenaran sesuatu. Penjelasan terbaik bukan berarti final, ia masih selalu membuka diri untuk hadirnya penjelasan yang terbaik berikutnya. Universal karena ketiadaan kritik mengindikasikan suatu penerimaan dari banyak pihak dengan ragam latar belakangnya.

Validasi kebenaran pengetahuannya menjadi jelas dari teori kebenaran pengetahuan yang telah disebut. Kebenaran pengetahuan dalam epistemologi pemikiran keislaman Amin Abdullah adalah bahwa suatu statemen teoritik dipandang valid sepanjang tidak ada keberatan atasnya, dan sebaliknya sepanjang keberatan atau kritik masih ada, maka kebenarannya belum valid. Dengan demikian, validitas kebenaran pengetahuan ditentukan dari adanya klaim finalitas atau tidak. Jika ada klaim finalitas kebenaran pengetahuan maka tidak pernah hadir kebenaran yang valid, sebaliknya jika klaim kebenaran pengetahuan selalu didudukkan dalam keterbukaan –sambil memegangi pernyataan teoritik yang terbaik yang sedang diperolehnya dengan tetap terbuka untuk suatu pernyataan teoritik yang lebih baik– maka kebenaran pengetahuan berniali valid.

Mengatasi Relasi Dikhotomis antara Islam dan Ilmu tanpa Terjerembab ke dalam Dikhotomi Baru

Berbagai upaya mengatasi hubungan antara Islam dan ilmu modern sebagaimana mapan di Barat telah banyak dilakukan oleh para pemikir muslim. Jika disederhanakan, upaya mereka mengerucut ke dalam dua pola yang berseberangan, yaitu upaya islamisasi pengetahuan atau ilmu dan pengilmuan Islam.

Paradigma Islamisasi ilmu pada dasarnya merupakan respon terhadap perkembangan keilmuan di Barat yang terkesan oleh para pemikir pendukungnya telah sedemikian sekuler dan tercerabut dari akar dan landasan ajaran tauhid. Ilmu-ilmu mapan yang tumbuh di Barat apakah itu ilmu-ilmu sosial-humaniora ataukah ilmu-ilmu alam dipandang oleh paradigma ini sebagai melepaskan dan memisahkan diri dari agama. Ide pemisahan pengembangan ilmu-ilmu tersebut dari agama menjadi alasan mendasar kritik dari para pengusung paradigma

islamisasi ilmu.[35]

Islamisasi ilmu dalam wacana pengatasan hubungan antara sains dan Islam disebut oleh Muzaffar Iqbal sebagai *new nexus* (jaringan baru), karena melihat sains modern atau Barat tidak sekedar sebagai instrumen netral.[36] Pandangan ini tidak ingin mendudukkan ilmu dan teknologi modern sebagai stempel Barat dan sekuler yang negatif sehingga dianggap sesat seperti dipegangi, misalnya, oleh Maryam Jameelah,[37] tetapi hanya ingin membubuhkan asumsi-asumsi metafisik-religius dan menempelkan aksiologi religius pada ilmu dan teknologi modern. Tokoh-tokoh pengusungnya yang populer di antaranya adalah Syed Muhammad Naquib al-Attas, Seyyed Hossein Nasr, Ismail R. Al-Faruqi, Ziauddin Zardar, dan Mehdi Golshani.

Upaya lainnya, yang merupakan antitesis dari usul yang pertama, adalah ilmuisasi Islam. Upaya ini salah satunya diusung oleh Kuntowijoyo. Dia mengusulkan agar melakukan perumusan teori ilmu pengetahuan yang didasarkan kepada Alquran, menjadikan Alquran sebagai suatu paradigma. Upaya yang dilakukan adalah objektifikasi. Islam dijadikan sebagai suatu ilmu yang objektif, sehingga ajaran Islam yang terkandung dalam Alquran dapat dirasakan oleh seluruh alam (*rahmatan lil 'alamin*), tidak hanya untuk umat Islam tapi non-muslim juga bisa merasakan hasil dari objektivikasi ajaran Islam. Kuntowijoyo menyatakan bahwa inti dari integrasi adalah upaya menyatukan (bukan sekedar menggabungkan) wahyu Tuhan dan temuan pikiran manusia (ilmu-ilmu integralistik), tidak mengucilkan Tuhan (sekularisme) atau mengucilkan manusia (*other worldly asceticism*).[38] Model integrasi adalah menjadikan Alquran dan Sunnah

---

[35] Alim Roswantoro, "Studi Islam: Konsepsi, Cara, dan Filosofisasi Pengembangannya", makalah dipresentasikan dalam *Workshop Pengembangan Wawasan Keislaman bagi Dosen Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora*, 29 September 2012, 6.

[36] Muzaffar Iqbal, *Islam and Science* (Berlington: ASHGATE, 2002), 293-5.

[37] Seperti dikutip dan dinyatakan oleh Hoodbhoy, Maryam Jameelah, seorang Yahudi Amerika yang masuk Islam, berpandangan bahwa ilmu Barat modern tidak dibimbing moral, tetapi dibimbing oleh materialisme murni dan kesombongan; ilmu Barat modern telah sesat dari akarnya, dan karena itu seluruh cabsang dan buahnya juga telah sesat. Baca Pervez Hoodbhoy, *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas antara Sains dan Ortodoksi Islam*, terj. Sari Meutia (Bandung: Mizan, 1996), 102.

[38] Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu* (Jakarta: Penerbit: Teraju, 2005), 57-8.

sebagai *grand theory* pengetahuan. Berkaitan dengan pembagian keilmuan, yaitu qauniyah (Alam) dan qauliyah (Teologis). Kuntowijoyo mengatakan bahwa ilmu itu bukan hanya qauniyah dan qauliyah tetapi juga ilmu nafsiyah. Kalau ilmu qauniyah berkenaan dengan hukum alam, ilmu qauliyah berkenaan dengan hukum Tuhan dan ilmu nafsiyah berkenaan makna, nilai dan kesadaran. Ilmu nafsiyah inilah yang disebut sebagai humaniora (ilmu-ilmu kemanusiaan, hermeneutikal).[39]

Dalam saintifikasi atau pengilmiahan Islam, secara umum, ajaran-ajaran Islam diyakini memiliki bangunan-bangunan pengetahuan mengenai berbagai fenomena-fenomena kemanusiaan, sosialitas, kealaman dan lain sebagainya yang juga lazim menjadi objek kajian dari ilmu-ilmu yang telah mapan. Bangunan-bangunan pengetahuan ini hanya belum tersistematisasikan saja. Para pemikir penyokong paradigma ini berupaya melakukan sistematisasi bangunan-bangunan pengetahuan keislaman dengan bantuan metode-metode ilmiah yang lazim dikenal dalam ilmu-ilmu sosial-humaniora dan alam sedemikian rupa sehingga terjadilah teorisasi atas pengetahuan-pengetahuan keagamaan Islam.[40]

Memihak pada salah satu dari dua paradigma pengembangan studi Islam tersebut hanya akan memperpanjang daftar polemis-dikhotomis yang baru. Membaca epistemologi pemikiran keislaman Amin Abdullah di atas, rasanya sulit untuk dimasukkan ke dalam salah satu di antara keduanya. Epistemologi keilmuan Islam yang telah digagasnya tersebut berusaha mengatasi relasi dikhotomis antara Islam dan ilmu tanpa harus terjebak ke dalam dikhotomi baru, yaitu terjerembab ke dalam salah satu dari dua paradigma tersebut, islamisasi ilmu atau saintifikasi Islam. Epistemologi keilmuan Islamnya tidak ingin terjerembab ke dalam salah satu dari dua paradigma tersebut, namun juga tidak menganggapnya remeh. Bagaimana menggiatkan dan memperluas atau memasifkan interkomunikasi antar ilmu-ilmu Islam yang secara internal juga berkembang dinamis, antar ilmu-ilmu umum (ilmu-ilmu sosial-humaniora, ilmu-ilmu alam dan teknologi) yang juga dinamis, antara ilmu-ilmu Islam dan ilmu-ilmu umum, dan

---

[39] Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, 51.
[40] Roswantoro, "Studi Islam", 6.

pada akhirnya berujung pada interkomunikasi intensif antara teori-teori ilmiah dalam ilmu-ilmu keislaman dan teori-teori ilmiah dalam ilmu-ilmu umum dalam proses terus-menerus menemukan teori-teori ilmiah yang terbaik merupakan fokus dari epistemologinya. Dengan cara demikian, ajaran-ajaran Islam dan ilmu-ilmu Islam didudukkan tidak sekedar sebagai objek dari kajian ilmu-ilmu umum, melainkan juga sebagai subjek yang menelaah teori-teori ilmiah dalam ilmu-ilmu umum. Demikian juga dengan ilmu-ilmu umum yang harus didudukkan sebagai subjek dan objek. Proses *take and give* antara agama dan ilmu, dengan cara interkomunikasi tersebut, akan terjadi. Teori-teori ilmiah dalam ilmu-ilmu sosial-humaniora, misalnya, bisa saja ditinjau secara kritikal oleh teori-teori keislaman, dan sebaliknya teori-teori keislaman bisa juga diuji oleh teori-teori ilmiah dalam ilmu-ilmu sosial-humaniora.[41]

Menakar dari Epistemologi Keilmuan di Barat dan Islam

Epistemologi keilmuan di Barat berkembang sangat dinamis melalui para filosof-filosof ilmu seperti Francis Bacon, Réné Descartes, Immanuel Kant, Auguste Comte, Karl R. Popper, Thomas Kuhn, Imre Lacatos, Paul Feyerabend, dan para filosof posmodernis dan postsruktualis. Epistemologi pemikiran Islam Amin Abdullah jelas telah lepas dari perdebatan mengenai pertentangan antara teori pengetahuan empirisisme yang diusung oleh Francis Bacon, John Locke, George Berkeley, dan David Hume; dan rasionalisme yang diusung oleh Réné Descartes, Barüch Spinoza, dan Leibnizt. Basis metafisik atau ontologis bagi secara umum filsafat ilmu dan khususnya epistemologi pemikiran keislaman Amin Abdullah, dalam bacaan penulis, adalah idealisme kritikal Immanuel Kant. Gagasan Kant yang pokok adalah mengenai kesatuan antara teori pengetahuan *a posteriori* dan *a priori* yang mendorong filsafat bertugas menyingkap pengetahuan yang sintetik sekaligus analitik dalam kategori ruang dan waktu. Proses penyingkapan pengetahuan ini dalam batas ruang dan waktu, atau dalam istilah Amin Abdullah historisitas, menemukan batas akal murni yang hanya mampu menyingkap kebenaran yang sifatnya universal, dan meskipun akal murni meyakini adanya kebenaran absolute, namun tidak mampu

---

[41] Roswantoro, "Studi Islam", 7.

menggapainya. Kant, seperti telah disinggung sebelumnya, lalu membedakan antara sesuatu di dalam sendirinya (*noumena*), yang makna kebenarannya absolut namun tak tersentuh, dan sesuatu di dalam ruang-waktu manusia atau dalam pengalaman dan rasionalitas manusia (*phenomena*), yang makna kebenarannya bersifat universal yang ditemukan dalam proses komunikasi antar keterbatasan pengetahuan manusia dalam sekat-sekat ruang dan waktu (kesejarahan) yang berbeda. Pengetahuan bagi Kant dengan demikian tidak bisa kaku dan final. Dia telah menggeser, mengikuti filosof yang dikaguminya David Hume, dogmatisme pengetahuan menjadi kritisisme pengetahuan, dan hal ini juga hidup dalam gagasan-gagasan Amin Abdullah mengenai dunia pengetahuan keislaman yang ditawarkannya.

Dari pengaruh kuat Kant seperti ini, epistemologi pemikiran Islam Amin Abdullah lalu kelihatan mengalir mengikuti gagasan-gagasan epistemologis dari para filofof ilmu di dunia Barat maupun di dunia Islam yang sejalan dengan epistemologi keilmuan Kant. Gagasan Thomas Kuhn mengenai pergeseran paradigma membuatnya ingin menegaskan bahwa pemikiran Islam bukanlah sesuatu yang statis, melainkan selalu dinamis, bergerak menyesuaikan zaman, meskipun Amin Abdullah tampak tidak bermaksud membenarkan gagasannya mengenai revolusi ilmiah. Evolusi kebenaran Popper lebih dekat dari yang dimaksudkan Amin Abdullah. Popper, misalnya, lebih suka menyebutkan dengan kebenaran tentatif atau temporer. Suatu pernyataan teoritik yang dalam proses uji kebenaran melalui falsifikasionisme tidak ditemukan unsur-unsur yang salah, maka kebenaran pernyataan itu mengalami koroborasi atau pengokohan. Namun, suatu pernyataan teoritik yang mengalami koroborasi tidak serta merta menjadikannya benar absolut, kebenarannya tetap dianggap tentatif. Tentativitasnya boleh jadi akan tersingkap pada masa-masa yang akan datang. Teori kebenaran epistemologis Amin Abdullah yang penulis sebut diskursif-universal di atas semangatnya dekat dengan teori kebenaran tentatif dari Popper ini, yang menekankan makna kebenaran terbuka (*open truth*), bukan kebenaran tertutup (*closed truth*).

Makna kebenaran terbuka pasti membuka diri pada kemungkinan metode-metode baru dalam memahami sesuatu demi mendapatkan pengetahuan baru yang lebih baik. Keterbukaan terhadap metode-metode dan hasil-hasil teori pengetahuan yang baru, dalam

pengembangan pemikiran Islam Amin Abdullah, bukan keterbukaan yang tanpa batas seperti terurai dalam anarkhisme epistemologis Paul Feyerabend. Dalam pandangan Feyerabend, metode apapun, boleh dipakai bahkan yang tidak ilmiah dan rasional sekalipun, dan karenanya bentuk pengetahuan apapun yang dihasilkan tidak perlu dipermasalahkan dan disalahkan. *Anything goes* katanya, dan karenanya, prinsip proliferasi atau pengembangbiakan metode dan hasil pengetahuan apapun diberikan ruang untuk berproses. Bagan jaring laba-laba Amin Abdullah jelas menghendaki suatu dinamika metode-metode dan hasil-hasil pengetahuan tetapi tetap dalam batas pengertian tertentu. Konsepsi *interconnected entities*nya di atas mengindikasikan dengan jelas, apapun metodenya harus ada penghubungan yang saling memberdayakan antar tradisi teks, tradisi keilmuan dengan berbagai ragam disiplinnya, dan tradisi filosofis. Barangkali gagasannya lebih dekat dengan Imre Lacatos dengan konsep *hardcore* dan *protective belt*-nya dalam mengungkapkan kebenaran pengetahuan, yang prosesnya dipandangnya harus melalui suatu program riset bersama di antara komunitas ilmuwan dengan berbagai ragam latar akademis. Jaring laba-laba epistemologi keilmuan Islam yang integratif-interkonektif itu sangat dekat dengan gagasan Lacatos tentang program riset bersama ini. Gagasan Lacatos ini merupakan pengembangan dari epistemologis rasionalisme kritikal Popper.

Dalam dunia pemikiran Islam, pemikir-pemikir Islam kontemporer sangat dekat dengan Amin Abdullah. Amin Abdullah sangat dipengaruhi oleh pemikir-pemikir Islam kontemporer seperti terutama Fazlur Rahman, Hassan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zayd, Muhammad 'Abid al-Jabiri, Muhammad Arkoun, tanpa mengabaikan pengaruh dari pemikir-pemikir Islam lainnya. Dinamika Islam normatif dan historis terinspirasi kuat dari Rahman dan Arkoun, saling keterkaitan dialektis antara Islam dan budaya dipengaruhi oleh Abu Zayd, dan terutama al-Jabiri dan Arkoun banyak membentuk epistemologi pemikiran Islam Amin Abdullah. Di bawah ini diambil contoh inspirasi pemikiran Islam yang didapatnya dari al-Jabiri dan Arkoun, dan epistemologi pemikiran Islam Amin Abdullah, dalam penilaian penulis, lebih bercorak Arkounian daripada al-Jabirian.

Cara-cara *bayānī* (iman dan tekstualitas), *burhānī* (pengalaman inderawi dan logika), dan *'irfānī*, tampak dalam epistemologi Amin

Abullah, tidak bisa didudukkan dalam hubungan hirarkhis, seperti dalam epistemologi al-Jabiri,[42] melainkan diposisikan dalam hubungan sirkuler. Al-Jabiri dengan gamblang memposisikan nalar burhani sangat penting, nalar *bayānī* tanpa *burhānī* membuat pemikiran Islam mandul dan gagap menghadapi modernitas, sementara nalar *'irfānī* tidak diperlukan karena hanya menenggelamkan pemikiran keislaman ke dalam dunia fantasi dan imaginasi yang kering dari rasionalitas dan empirisitas. Epistemologi pemikiran Islam Amin Abdullah ingin memposisikan ketiganya secara sirkuler, yakni saling mengisi, saling memberikan cakrawala pandang baru, dan saling menembus untuk memperkuat "sinyal" agar bisa menangkap makna kebenaran secara lebih jernih dan jelas. Jadi alat pengetahuan keislaman dalam epistemologinya, tampaknya, adalah iman, indra, rasio, dan intuisi, bahkan jika ada lagi selainnya, karena semua datang dari Tuhan juga harus dipakai juga dalam paradigma sirkuler.

Epistemologi pemikiran Islam Amin Abdullah yang teori kebenarannya bersifat diskursif-universal tersebut lebih dekat ke model Arkoun. Nalar dekonstruktif pemikiran Islam Arkoun melakukan dua langkah, langkah destruktif atas nalar polemik-ideologis dalam pemikiran keislaman dan langkah konstruktif pemikiran keislaman yang tidak terjebak pada pertentangan antara universalitas partikularitas, antara sentralitas dan marginalitas, antara barat dan timur, antara klasik dan modern, dan seterusnya, melainkan, sebagai gantinya, yang dibaca dan dipahami dalam nalar diskursif. Pembacaan dan pemahaman hasil-hasil pemikiran Islam dalam nalar diskursif adalah semacam pembacaan dan pemahaman Islam "tanpa konstruksi", tanpa dibiaskan oleh kekuasaan kelompok epistemologis Islam dominan. Setiap konstruksi pemikiran keislaman harus didudukkan dalam posisi yang berkesetaraan dan berkeadilan, tidak perlu lagi ada konstruksi yang lebih tinggi dari yang lainnya. Dengan cara ini berbagai cara baru dan kemungkinan hasil baru bisa terus terbuka, sehingga yang tidak dipikirkan dan belum

---

[42] Epistemologi bayani bersumber pada teks (wahyu), epistemologi burhani bersumber pada rasio dan pembuktian empiris, dan epistemologi irfani bersumber pada pengalaman (experience). Pengertian ketiganya dan kesan hirarkhis bisa dibaca Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Araby,* (Beirut : al-Markaz al-Taqhafy al-'Araby, 1990), *Binyah al-'Aql al-Araby: Dirasat Tahliliyah Naqdiyyah li Nazm al-Ma'rifah fi al-Saqifah al-'Arabiyah* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1990).

terpikirkan mengenai keislaman bisa terbuka untuk disingkap dan diungkapkan. Oleh karena itu, validasi kebenarannya adalah keselaluan-terbuka dalam ruang diskursif untuk terus mencari celah-celah yang mungkin yang bisa diperbaiki. Kebenaran pengetahuan Islam semakin valid apabila kritik-kritik yang diajukan semakin mengecil, dan sebaliknya, ketika kritik-kritik semakin banyak diajukan, maka validitas kebenarannya semakin lemah. Ini mirip dengan semangat epistemologi Amin Abdullah.

Penutup

Dapat disimpulkan bahwa Epistemologi pemikiran keislaman Amin Abdullah yang seperti itu tidak lepas dari pengaruh pemikiran-pemikiran filosofis-keilmuan Barat dan Islam kontemporer. Pendasaran ontologisnya pada Kantianisme terlihat kuat, seperti tampak dalam anti dogmatisme dan kritisisme pengetahuan Islamnya. Jika dibaca dari para filosof ilmu kontemporer di Barat, epistemologinya menampilkan suatu filsafat ilmu yang *beyond positivisme*. Epistemologinya lebih dekat dengan epistemologi Thomas S. Kuhn, Karl R. Popper dan Imre Lacatos. Dilihat dari segi dpemikiran dan filsafat Islam kontemporer, model epistemologi Nasr Hamid Abu Zayd, Muhammad 'Abid al-Jabiri, dan terutama M. Arkoun sangat mewarnai corak epistemologinya.

Epistemologi pemikiran keislaman integratif-interkonektif Amin Abdullah bermaksud mendudukan pemikiran keislaman selalu dalam wacana yang terbuka. Terbuka untuk tujuan yang lebih baik terhadap berbagai perkembangan ilmu dan metodologinya beserta filsafat ilmu yang mendasarinya, berbagai tantangan perubahan dan dinamika persoalan hidup kontemporer, dan terbuka terhadap ragam keagamaan dan keberagamaan serta ragam budaya. Model epistemologinya yang menonjolkan interkomunikasi antar ragam metode, ragam tradisi pengetahuan, dan ragam disiplin ilmu pengetahuan tampak jelas ditujukan untuk menutup lembaran nalar polemis, konfliktual dan dikhotomis dalamm memahami dan mengembangkan pemikiran dan keilmuan Islam. Sebagai gantinya, epistemologi pemikiran keislaman semestinya selalu membuka lembaran nalar interkomunikasi yang saling mengisi dan saling memberdayakan, sehingga bangunan pemikiran dan keilmuan Islam yang dilahirkan tidak gagap terhadap kemajuan ilmu dan pendasaran filosofisnya; peka dengan perubahan

zaman dan tantangannya, tidak anti terhadap pluralitas iman dan agama, dan proaktiktif terhadap kehidupan yang multietnis dan multukultural.

Epistemologi integratif-interkonektif yang digagas Amin Abdullah di atas tampak jelas dimaksudkan untuk suatu pengembangan pemikiran Islam yang "cair" dengan berbagai perkembangan metodologi pemahaman dan berbagai tantangan perubahan dan dinamika persoalan hidup manusia dengan ragam isu yang sangat kompleks. Pengembangan pemikiran Islam tidak cukup hanya mengusung aspek kognitif semata melainkan yang lebih penting adalah membangun aspek afektif-psikomotorik manusia muslim. Epistemologi integratif-interkonektif dimaksudkan untuk membangun karakter muslim dengan penguasaan pemikiran Islam yang inklusif dan diskursif, dan dengan sikap menjadi religius yang "melek" diversitas kultural yang komplek, keragaman keagamaan dan keberagamaan baik secara internal (dunia Islam sendiri) maupun secara eksternal (dunia agama-agama lain), dan yang memiliki kapabilitas mengolah keragaman menjadi kekuatan harmoni hidup yang mengokohkan hidup damai dengan saling memberdayakan satu sama lain. Dalam konteks keberagamaan, tidaklah cukup menjadi muslim yang tidak mengetahui dan tidak menghargai eksistensi agama-agama lain dan keberagamaan para penganutnya. Hidup dalam era multikultural, menjadi manusia secara umum dan muslim secara khusus harus menghargai bukan hanya eksistensi kultur sendiri, melainkan juga menghargai eksistensi kultur-kultur di luar dirinya dan merajut ketersalingterpautan dan ketersalingankomunikasi antar kultur yang berbeda untuk memperkuat kehidupan yang lebih mengondisikan perdamaian, keamanan, keadilan, dan kesejahteraan. Dalam era multireligius, setiap orang beragama, termasuk seorang muslim harus menjadi religius secara baik. Menjadi religius yang baik harus menjadi interreligius.

2

Telaah Reflektif Pemikiran Amin Abdullah: Dari Epistemologi ke Teori-Aksi

Muhammad Azhar

Amin Abdullah merupakan sosok langka yang lahir dari rahim *Islamic studies* di negeri ini. Pada umumnya ilmuan muslim eksis sebagai pemikir sekaligus aktivis sosial maupun politik dengan rutinitas sosial dimana dimensi rutinitas sosial tersebut lebih mendominasi ketimbang rutinitas intelektual yang ditekuni. Memang sosok Amin Abdullah dikenal sebagai orang yang pernah aktif di organisasi besar Muhammadiyah. Juga pernah menjabat sebagai Asisten Direktur Pascasarjana UIN Suka maupun selaku Warek dan Rektor. Namun berbagai aktivitas organisatoris tersebut tidak mereduksi aktivitas akademis beliau terutama dalam menulis, mengajar (S2-S3) maupun memberikan presentasi ilmiah di berbagai forum seminar, dalam dan luar negeri. Selain itu, dibanding pembaharu Islam sebelumnya seperti Harun Nasution yang masih berada pada wilayah *al-Fikr al-Islāmy (Islamic thoughts),* Nurcholish Madjid yang lebih berkontribusi pada wilayah ontologi dan aksiologi pemikiran Islam modern, maupun Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan Ahmad Syafii Maarif yang bergelut di wilayah etis-transformatif; maka Amin Abdullah lebih fokus pada wilayah epistemologi keilmuan Islam era Posmodern.

Kelangkaan beliau juga dapat dilihat dari luasnya pergaulan. Boleh jadi karena dilatarbelakangi pendidikan awalnya di pesantren modern Gontor yang dikenal sebagai lembaga pendidikan Islam yang netral atau non-mazhab. Hal ini memberi pengaruh yang positif bagi

diri beliau untuk tetap luwes bergaul dengan berbagai kalangan umat di luar Muhammadiyah, bahkan dengan sesama non-muslim. Berdasarkan *background* tersebut, sosok beliau sering dikategorikan sebagai figur MUNU (Muhammadiyah-NU) dan juga sosok pluralis. Bisa jadi juga ini pengaruh studi beliau di Turki yang dikenal sebagai negara tempat menyatunya peradaban Timur dan Barat. Pengaruh yang paling signifikan tentunya komitmen keilmuan beliau yang selalu melihat suatu fenomena secara objektif dan akademis, tanpa terlalu terpaku dengan berbagai latarbelakang primordial umat, mazhab pemikiran atau corak komunitas tertentu. Secara umum, pemikiran Amin Abdullah dapat dikategorikan menjadi tiga periode, yakni: periode *pertama* (pra-90-an) sebagai era pembentukan diri dan pematangan intelektual; periode *kedua,* dekonstruksi pemikiran Islam klasik (1990-2000); dan periode *ketiga,* rekonstruksi epistemologi keilmuan Islam kontemporer (2000-2010).

Periodesasi Pemikiran

Pada periode *pertama,* ditandai dengan era pembentukan diri dan pematangan intelektual yakni sejak beliau menamatkan studinya di Kulliyat Al-Mu'allimin Al-Islamiyyah (KMI), Pesantren Gontor Ponorogo 1972 dan Program Sarjana Muda (Bakalaureat) pada Institut Pendidikan Darussalam (IPD) 1977 di Pesantren yang sama. Setelah itu beliau melanjutkan studi keislamannya di Program Sarjana pada Fakultas Ushuluddin, Jurusan Perbandingan Agama, IAIN (kini UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, Tahun 1982. Pendidikan S1 ini boleh jadi sangat membekas dalam diri beliau menjadi tokoh pemikir Islam yang sangat mengedepankan konsep harmoni hubungan antar umat beragama. Atas sponsor Depag RI dan Pemerintah Turki, mulai tahun 1985, beliau mengambil Program Ph.D. bidang Filsafat Islam, di Departement of Philosophy, Faculty of Art and Sciences, Middle East Technical University (METU), Ankara, Turki (1990), dengan judul disertasi: *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali & Kant* (terbit 1992; versi Indonesianya oleh Mizan: *Antara Al-Ghazali dan Kant, Filsafat Etika Islam,* 2002). Kematangan intelektual beliau semakin bertambah setelah mengikuti Program Post-Doctoral di McGill University, Kanada (1997-1998). Pada periode pertama ini, tidak banyak tulisan beliau yang penulis akses, termasuk skripsinya, selain karya terjemahan:

Agama dan Akal Pikiran: Naluri Rasa Takut dan Keadaaan Jiwa Manusiawi (Jakarta: Rajawali, 1985), dan *Pengantar Filsafat Islam: Abad Pertengahan* (Jakarta: Rajawali, 1989).

Adapun pada periode *kedua* (era 90-an-2000), diawali setelah meraih gelar Doktor, popularitas Amin Abdullah mulai melambung setelah beberapa kali tulisan beliau dimuat di jurnal ilmiah bergengsi *Ulumul Qur'an* yang dipimpin oleh Dawam Rahardjo, salah seorang intelektual papan atas Indonesia saat itu. Juga jurnal ilmiah lainnya seperti *al-Jami'ah, Inovasi,* dan lain-lain. Pada periode kedua ini pula beliau mulai diberi amanah struktural sebagai Asisten Direktur Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1993-1996), juga sebagai anggota Majelis Tarjih Pusat Muhammadiyah (1991-1995). Beliau juga dipercaya sebagai Ketua Divisi Umat ICMI Orwil DIY (1991-1995). Eksistensi kepakaran beliau juga semakin melejit saat Amien Rais meminta secara langsung kesediaan beliau menjabat sebagai Ketua Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (1995-2000). Pada tahun 1999 beliau meraih puncak kejayaan akademis karena dinobatkan sebagai Guru Besar dengan gelar Profesor. Pada tahun 1998-2001 beliau kembali diberi amanah sebagai Wakil Rektor IAIN Suka.

Secara akademis, melihat dari beberapa karya tulis beliau, periode kedua ini bisa disebut sebagai periode yang memperbincangkan masalah etika, teologi/kalam dan filsafat yang dikaitkan dengan topik: Islam dan ilmu, tradisi keilmuan pesantren, industrialisasi, globalisasi, dialog peradaban, etos kerja umat, etika berbangsa dan bernegara, pembangunan berwawasan lingkungan dan analisis dampak lingkungan, ekonomi dan ekologi, al-Qur'an dan modernitas, alumni Gontor sebagai perekat umat, Muhammadiyah-NU dan tauhid sosial. Uraian tentang topik-topik di atas secara keseluruhan telah dipublikasikan dalam buku, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Pustaka Pelajar, 2009: 6). Adapun kajian tentang normatifitas-historisitas, pergeseran epistemologi modern ke kontemporer, gagasan tentang pembaharuan, Islam Kontekstual, metode sosial keislaman kontemporer; telah dipublikasikan dalam buku *Islamic Studies di Perguruan Tinggi, Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Pustaka Pelajar, 2006).

Pada periode ini Amin Abdullah menyoroti sekaligus melakukan dekonstruksi pemahaman tentang pentingnya - terutama bagi generasi

muda Muslim – pemanfaatan ilmu pengetahuan modern untuk memperbaharui, mendinamisir dan menyegarkan kembali pemahaman dan pemikiran Islam. Di sini beliau mengutip Iqbal:

> *No wonder than the younger generation of Islam in Asia and Africa demand a fresh orientation of their faith. With the reawakening of Islam, therefore, it is necessary to examine, in an independent spirit, what Europe has thought and how far the conclusions reached by her can help us in the revision and, if necessary, reconstruction, of theological thought in Islam*.[1]

Berdasarkan inspirasi dari Iqbal di atas tentang urgensi semangat ijtihad dalam tradisi Islam, para pengkaji Islam bisa saja memanfaatkan pengetahuan dari luar tradisi studi Islam, sebagaimana yang telah dicontohkan oleh ilmuwan Muslim klasik di era keemasan Baghdad yang mengadopsi ilmu *Filsafat* dan *Mantik*[2].

Secara faktual-historis, sistem pendidikan Islam klasik juga menunjukkan adanya penalaran *logis* dan *kritis*. Hal ini dapat dibuktikan dengan jargon-jargon seperti: "Hādza madzhabī, idza shahha al-hadīs fahuwa madzhabī", juga ungkapan yang terkenal: "wallãhu a'lamu bi al-shawāb". Jargon ini menyiratkan bahwa: "kesemuanya itu adalah ijtihadku, Allahlah yang lebih mengetahui yang paling benar." Sebagaimana pernyataan Nurcholish Madjid: "penafsiran kita terhadap agama tidak mutlak benar. Penafsiran itu dipengaruhi iklim pemikiran yang terikat oleh ruang dan waktu dan tingkat pemahaman masing-masing individu. Karena itu diperlukan penyegaran setiap saat."[3] Berdasarkan pernyataan ini, Amin Abdullah pun mengkritik para *pseudo*-mujtahid yang terjebak dengan *truth claim,* seperti: sekte Khawarij, Syi'ah, Mirza Ghulam Ahmad, Islam Jama'ah, Dar al-Arqam, juga para ustaz pembimbing kelompok usroh yang eksklusif[4]. Di era sekarang ini daftar para *pseudo*-mujtahid ini semakin bertambah tentunya.

Pada periode kedua ini pula, Amin Abdullah memunculkan "teori" normatifitas (subjektif-*taqlidiyyah*) dan historisitas (keilmuan objektif)

---

1 Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 6; Lihat juga, M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (TK: Kitab Bhavan, 1981), 8.

2 Abdullah, *Falsafah Kalam*, 2009, 11.

3 *Ibid.,* 12-3.

4 *Ibid.,* 13.

pemikiran Islam, dimana wilayah historis yang bersifat "on going process" serta "on going formation" ini masih jarang diterapkan dalam studi keislaman klasik. Amin juga mengkritik tradisi fiqh yang berwatak legal-formal-eksternal, namun kurang apresiatif dengan wilayah esoterik-spiritual-intelektual. Amin juga mendekonstruksi konsep *fardhu kifāyah* yang kurang begitu diperhatikan oleh umat, padahal menyangkut kepentingan khalayak ramai, sebaliknya studi Islam klasik lebih menomorsatukan konsep *fardlu 'ain* atau ibadah *mahdhah*[5]. Atau meminjam istilah lain, umat lebih mementingkan aspek "tafaqquh fi al-dīn", namun abai dengan wilayah "tafaqquh fi al-dunya".

Mengingat pentingnya dimensi historis tersebut, Amin Abdullah mengutip pandangan Mohammed Arkoun yang mengingatkan agar generasi pemikir Islam sekarang jangan membaca teks-teks keislaman klasik sebagai produk yang final – karena finalitas menutup peluang ijtihad baru - tanpa melihat historitas yang melahirkan teks-teks tersebut. Pernyataan Arkoun dalam bukunya *Al-Islām: Al-Akhlāq wa al-Siyāsah*[6]*:*

> … para ahli fiqih yang sekaligus teolog (ahli kalam) tidak mengetahui hal itu. Mereka mempraktekkan jenis interpretasi terbatas dan membuat metodologi tertentu, yakni fiqih dan perundang-undangan. Dua hal itu mengubah wacana Al-Qur'an yang mempunyai makna mitis-majazi, yang terbuka bagi berbagai makna dan pengertian, menjadi wacana baku yang kaku dan … telah menyebabkan diabaikannya historisitas norma-norma etika-keagamaan dan hukum-hukum fiqih. Menjadilah norma-norma dan hukum-hukum fiqih itu seakan berada di luar sejarah dan di luar kemestian sosial; menjadi suci, tak boleh disentuh dan didiskusikan .. Para ahli fiqih telah mengubah fenomena-fenomena sosio-historis yang temporal dan bersifat kekinian menjadi semacam ukuran-ukuran ideal dan hukum transenden yang kudus/suci, yang tidak dapat diubah dan diganti. Semua bentuk kemapanan dan praktek yang lahir dari hukum-hukum dan ukuran-ukuran ini kemudian mendapat landasan *(ardiyyah)* pengudusan/pensakralan dan transendensi ketuhanan yang mencabutnya dari fondasi atau dari persyaratan-persyaratan biologis,

---

[5] *Ibid.,* 21.

[6] Mohammed Arkoun, *Al-Islâm: Al-Akhlâq wa al-Siyâsah,*(Beirut: Markaz al-Inma' al Qaumi 1990), 172-3.

> sosial, ekonomi, dan ideologis. Demikianlah, historisitas diabaikan dan dibuang oleh ortodoksi yang mapan. Keadaaan seperti itu berlangsung terus sampai hari ini, bahkan pembuangan historisitas itu menjadi bertambah sesuai dengan perjalanan waktu.[7]

Dalam konteks yang lain, Amin Abdullah mengemukakan pemikiran Arkoun tentang empat pendekatan dalam studi kebudayaan dan peradaban Islam kontemporer khususnya serta studi agama pada umumnya, yakni pendekatan: sejarah, antropologi, sosiologi dan bahasa (linguistik). Menurut Arkoun, agama mengandung unsur dogma atau doktrin yang bersifat konseptual dan ritus keagamaan, namun ada aspek kesejarahan yang terikat ruang waktu tertentu. Segala macam gagasan, ide, konsep, mazhab dan aliran yang dirumuskan ulama sebagai derivasi dari wilayah teks atau doktrin, semuanya itu termasuk wilayah budaya dan kesejarahan yang bisa dan harus selalu dikritisi.[8]

Dalam karya Arkoun di atas, Amin Abdullah menyatakan: "mengapa Mohammed Arkoun memilih menggunakan pendekatan ilmu-ilmu sosial yang dikembangkan oleh para ahlinya era kontemporer dalam studi pemikiran dan kebudayaan Islam, dan bukan jenis pendekatan-pendekatan yang lain."[9] Menurut Amin Abdullah, Arkoun merupakan pioner pertama yang memanfaatkan *social sciences* dan *humanities* - dalam kerangka post-positivisme - dalam studi keislaman, dimana Arkoun telah memasuki fase ketiga dalam studi keislaman. Adapun fase *pertama*, paradigma Filologis-Orientalistik, merupakan riset keagamaan yang dipelopori para orientalis, dimana corak ini kurang disukai oleh Edward Said bahkan juga Arkoun (merupakan bukti bahwa Arkoun sendiri cukup kritis dengan pengkaji dari Barat, tidak seperti yang secara dangkal dituduhkan oleh Muslim "fundamentalis"). Pendekatan filologi ini hanya melihat dunia Islam lewat kajian teks, namun kurang melihat langsung kehidupan masyarakat Muslim secara *field research*. Pendekatan filologis ini lebih bersifat gramatikal dan etimologis (yakni bahasa-bahasa yang digunakan teks-teks klasik, bukan bahasa yang hidup sekarang).

---

[7] Amin Abdullah, "Pengantar", dalam Mohammed Arkoun, *Membongkar Wacana Hegemonik dalam Islam dan Post Modernisme* (Surabaya: Al-Fikr, 1999), xiv-xv.

[8] *Ibid.*, iv-v.

[9] *Ibid.*, vi.

Kehidupan masyarakat Muslim yang begitu kompleks di era klasik – apalagi era sekarang – hanya disederhanakan melalui pemahaman filologis-tekstual yang sudah pasti mengalami penyempitan, reduksi cara pandang peneliti terhadap umat sebagai objek. Fase pertama ini lebih melihat *word*, itupun dalam teks-teks klasik, dan bukan melihat *society,* baik konteks tradisional, modern, bahkan posmodern.

Adapun fase *kedua,* paradigma Fungsionalis-modernis, yakni corak studi kemasyarakatan yang mirip dengan studi sains. Pendekatan kedua ini banyak diprakarsai oleh para ilmuan politik yang melihat masyarakat sebagai sebuah sistem seperti yang dikemukakan oleh Talcot Parson. Pendekatan *social system* ini lebih menekankan aspek "function", bukan aspek *forms* atau *meaning*. Pendekatan ini cenderung membuang hal-hal yang spesifik, unik secara budaya dalam masyarakat Muslim. Pendekatan kedua ini lebih fokus pada *social machine*, bukan *system of meaning*. Kelemahan lainnya adalah pendekatan ini cenderung menggeneralisir bahwa suatu masyarakat itu sama dan sebangun di semua tempat dan secara keseluruhan bangunan masyarakat tersebut bermuara pada paradigma "modernisasi" yang bersifat pragmatis, teknis, rasional dan sekuler. Pendekatan kedua ini cenderung menjadikan masyarakat Amerika Serikat sebagai contoh ideal. Padahal kondisi masyarakat Muslim jelas memiliki berbagai keunikan sosial, politik dan budaya yang berbeda dengan masyarakat "modern" AS.[10]

Di sinilah Arkoun menawarkan pendekatan *ketiga*, paradigma Hermeneutik-Interpretatif, yakni pendekatan yang dapat mencermati keunikan masyarakat Muslim serta kaitan antara aspek kultural dan struktural masyarakat Muslim. Dalam bahasa penulis, meminjam teori Anthony Giddens, yakni kemampuan peneliti untuk mencermati aspek: *structure, agent, space and time* yang saling terkait dalam suatu masyarakat. Pola pendekatan ketiga ini bisa disebut sebagai adanya pergeseran pendekatan "positive" ke fase "post-postivis". Pendekatan ini mulai meninggalkan pola ilmu kealaman sebagai acuan *social science* dan *humanities.* Di sini, peneliti lebih melihat masyarakat secara lebih interpretatif, sebagai *system of meaning* atau aspek penggunaan bahasa dalam perspektif kaum fenomenologis, bukan seperti "mesin",

---

[10] *Ibid*, vi-x; Lihat juga M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 348-60.

seperti yang dianut kaum positivis. Peneliti era ketiga ini harus memiliki kemampuan melihat aspek angan-angan dan cita-cita social (*l'imaginaire social*) masyarakat Muslim itu sendiri. Menurut Amin Abdullah, Arkoun sangat menyadari adanya hubungan erat antara teks dan konteks, antara teks dan realitas sosial-historis di balik teks. Untuk fase ketiga ini Amin Abdullah memberikan catatan sebagai berikut:

> Manusia tidak hanya dapat memahami dunia, tetapi bahkan benar-benar dapat menghasilkan sebuah pandangan dunia yang menghubungkan secara kokoh unsur-unsur pengetahuan, pengalaman dan perasaan. Realitas sosial dalam makna seperti itulah yang dicita-citakan, ditemukan, dibangun, dipelihara dan dijaga bersama-sama, namun pada waktu yang sama juga secara terus menerus ditemukan kembali, dibangun ulang, dirubah dan dimodofikasi seperlunya. Dengan demikian, penelitian yang menggabungkan antara analisis pandangan dunia, karir sosial seseorang dan proses sosial yang mengitarinya adalah merupakan cara kerja studi keislaman fase ketiga.[11]

Berdasarkan uraian di atas, secara umum periode kedua ini bisa disebut sebagai periode dekonstruksi pemikiran Islam klasik.

Pada periode ketiga (era 2001-2010), karir akademis Amin Abdullah semakin meningkat setelah beliau mulai mengajar di S2 dan S3 UIN Sunan Kalijaga sekaligus semakin intensifnya beliau mengisi berbagai forum ilmiah. Pada periode ini juga beliau dipercaya sebagai Rektor (2002-2010) yang mewariskan "teori" Integratif-Interkonektif yang mencoba menggabungkan antara *Islamic studies* dengan *social sciences, natural sciences* dan *humanities* yang bermuara pada "teori" *Spider-web.* Dalam periode yang sama beliau juga dipercaya sebagai Wakil Ketua PP Muhammadiyah (2000-2005). Saat menjabat sebagai Ketua Majelis Tarjih (1995-2000), beliau sukses mewariskan gagasan M. Abed al-Jabiry terkait konsep: *bayānī,'irfānī* dan *burhānī* ke dalam Manhaj Tarjih Muhammadiyah dengan tawaran pendekatan sirkularnya, yang membedakan dengan al-Jabiry.

---

[11] Amin Abdullah, "Pengantar", dalam Mohammed Arkoun, *Membongkar Wacana Hegemonik,* xiii. Lihat juga, Amin Abdullah, "Pengantar", dalam Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antaragama, Studi atas Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: Bentang, 2000), xiv-xviii.

Gagasan tentang nalar *bayani, 'irfani* dan *burhani* ini telah dipublikasikan oleh Amin Abdullah melalui jurnal *al-Jami'ah.*[12] Uraian tentang ini berada di bawah judul: "*Al-Takwil al-'Ilmy*: Ke arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci".[13] Tulisan di atas terkait tentang kegelisahan akademis para pemikir Islam kontemporer mengenai kurang responsifnya paradigma keilmuan Islam yang ada, terutama paradigm keilmuan Fiqih. Fiqih berserta implikasinya pada pranata sosial cenderung *rigid* dalam menanggapi berbagai isu tentang: *hudud,* HAM, hukum publik, wanita, dan pandangan tentang non-Islam. Para pemikir Islam kontemporer ini mengajak umat untuk mendiskusikan ulang teori-teori tentang: *qath'iy-zhanny, nasikh-mansukh,* pemahaman tentang ayat-ayat *makkiyyah-madaniyyah,* hadis-hadis misoginik yang bias gender; demi terwujudnya humanisasi hukum Islam, bahkan lebih luas lagi yaitu *humanisasi ilmu-ilmu keislaman* dan *ulumuddin* yang sudah pasti berbeda dari cara kerja Islamisasi Ilmu Pengetahuan *(Islamization of Knowledge),* yang dipelopori Prof. Ismail Raji al-Faruqi maupun Prof. Naquib al-Attas. Dalam kaitan ini, Amin Abdullah mengemukakan pentingnya dimensi "Filsafat Ilmu" ilmu-ilmu keislaman sebagai perangkat analisis studi keislaman kontemporer. Ilmu apapun harus diyakini memiliki paradigma kefilsafatan.

Amin Abdullah memberikan catatan serius tentang urgensi filsafat keilmuan ini:

> Asumsi dasar seorang ilmuan berikut metode (proses dan prosedur) yang diikuti, kerangka teori, peran akal, tolok ukur validitas keilmuan, prinsip-prinsip dasar, hubungan subjek dan objek adalah merupakan beberapa hal pokok yang terkait dengan struktur fundamental yang melekat pada bangunan sebuah bangunan keilmuan, tanpa terkecuali baik ilmu-ilmu kealaman, ilmu-ilmu sosial, humaniora, ilmu-ilmu agama *(ulumuddin),* studi agama (*religious studies)* maupun ilmu-ilmu keislaman.[14]

Dalam konteks pernyataan di atas, Amin Abdullah mengingatkan tentang betapa pentingnya telaah filsafat ilmu era post-positivistik dan

---

12 UIN Suka Yogyakarta, *Al-Jami'ah,* Vol. 39, No.2, Juli-Desember 2001, 359-391.

13 Lihat juga Abdullah, *Islamic Studies* , 184-226.

14 Abdullah, *Islamic Studies,* 192; Lihat juga, Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu, Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Jakarta: Teraju, 2004).

dilengkapi dengan kajian sosiologi ilmu pengetahuan. Di sini, Amin Abdullah menyayangkan, mengingat masih minimnya dosen-dosen yang mengajarkan kedua ilmu tersebut. Langkanya tenaga pengajar yang menyadari hal tersebut juga disebabkan masih minimnya penelitian dan buku yang disusun khusus untuk wilayah kajian tersebut. Ada juga dugaan dari Amin Abdullah bahwa wilayah filsafat dan epistemologi keilmuan *Islamic studies/ulumuddin* memang terkesan dihindari pembahasannya, karena studi tentang wilayah yang bersifat "konseptual-flosofis" termasuk kajian yang rumit ketimbang membahas ilmu-ilmu praktis yang sudah "jadi" dan "mapan", dan terkesan lebih mudah untuk diamalkan. Para *fuqaha* dan *mutakallimun* juga cenderung "anti" pada wilayah filsafat keilmuan. Mata kuliah metodologi penelitian juga masih sangat praktis dan terbatas pada kajian *social sciences*, belum banyak terkait dengan *humanities,* sosiologi ilmu dan filsafat ilmu. Dalam kaitan inilah Amin Abdullah pada beberapa tulisannya menguraikan pentingnya telaah epistemologi keilmuan *bayani, 'irfani* dan *burhani*, yang mendapat inspirasi dari al-Jabiry. Dalam konteks studi keislaman kontemporer di UIN, Amin mencermati adanya paradigma keilmuan yang dikotomik, maka ia mengajukan pendekatan sirkular dari ketiga nalar tersebut, lalu dirumuskan secara lebih detail bagi rancang bangun keilmuan Islam yang integratif-interkonektif antara: *Hadharah al-Nash* (penyangga budaya teks-bayani), *Hadharah al-'Ilm* (budaya ilmu, teknik, komunikasi) dan *Hadarah al-Falsafah* (budaya etik-emansipatoris).[15]

Walaupun dikenal sebagai ilmuan Muslim yang berlatar belakang Kalam dan Filsafat, namun Amin Abdullah juga sangat piawai ketika diminta menulis tentang pengembangan ushul fiqih/fiqih kontemporer. Dalam dua tulisan yang penulis akses tentang hal tersebut, yang pertama tercantum dalam buku: *"Mazhab" Jogja, Menggagas Paradigma Ushul Fiqih Kontemporer*[16]. Dalam tulisannya ini beliau membagi tiga paradigma fiqih, yakni: Literalistik, Utilitarianistik dan Liberalistik-Fenomenologik.. Amin Abdullah mengemukakan bahwa

---

15 Lihat Abdullah, *Islamic Studies,* 2006, 402-5.

16 Ainur Rofiq (ed), *"Mazhab" Jogja, Menggagas Paradigma Ushul Fiqih Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz-Press dan Fak Syariah UIN Suka, 2002), 117-146. Lihat juga Riyanta (ed.), *Neo Ushul Fiqih: Menuju Ijtihad Kontekstual* (Yogyakarta: UIN Suka, 2004).

kemandekan fiqih tidak lain disebabkan macetnya upaya pengembangan dari ushul fiqih. Menurut Amin, baik *ar-Risalah* karya Imam Syafii yang teologis-deduktif maupun karya mazhab Hanafiyyah yang induktif-analitis, serta asy-Syatibi, ketiganya memiliki kesamaan paradigmatik yakni Literalistik. Adapun Abduh, Rasyid Ridha, Abdul Wahhab Khallaf, 'Allal al-Fasi dan Hasan Turabi, yang merevitalisasi prinsip *mashlahah* yang ditawarkan Syathibi melalui teori *maqashid*nya, digolongkan pada paradigma Utilitarianistik. Adapun Abdullahi Ahmed an-Naim, M. Said Ashmawi, Fazlur Rahman (teori *double movement*; ideal-moral dan legal-spesifik) dan Muhammad Syahrur (teori Batas/*Nazhariyyah al-Hudūd*) termasuk dalam paradigma Liberalistik-Fenomenologik. Empat tokoh terakhir ini beranggapan bahwa prinsip *mashlalah* sudah tidak lagi memadai bila dijadikan acuan hukum Islam kontemporer. Maka teori-teori ushul fiqih lama harus diganti dengan pendekatan yang baru.

Adapun tulisan kedua, tentang fiqih dan fatwa juga dikaji oleh Amin Abdullah terkait dengan teori pembacaan hermeneutik tentang: *text, author* dan *reader.* Dengan meminjam pemikiran Khaled Abou El-Fadl, Amin mengkritisi berbagai bias gender dalam teks-teks fiqih; juga tentang *otoritarianisme* dan despotisme atau kesewenang-wenangan ulama (*truth claim*) - berdampak pada pemaksaan pemahaman - yang harus dibedakan dengan konsep *otoritas* keulamaan; juga tentang perlunya melahirkan makna-makna baru dari teks – yang selama ini sangat tertutup dengan pemaknaan baru - yang ada sesuai dengan kondisi kekinian umat. Kajian el-Fadl yang ditulis Amin Abdullah, bersifat inter dan multidisipliner, karena studi fiqihnya melibatkan berbagai pendekatan: *linguistic, interpretive social science, literary criticism, humanities*, yang diintegrasikan dengan musthalah al-hadis, rijal al-hadis, fiqih, ushul fiqih, tafsir.[17]

Selain masalalah fiqh, dalam periode ini juga, Amin Abdullah menulis tentang Islam dan Humanisme. Amin menyatakan bahwa bagi umat Islam, alam dan jiwa manusia merupakan *sign of God.* Fakta ini mendorong peradaban Islam untuk secara terbuka mengakomodasi

---

[17] Lihat Khaled M. Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif (Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*) (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2004), vii-viii. Lihat juga Abdullah, *Islamic Studies*, 272-86.

kebudayaan, bahasa dan filsafat dari kelompok lain. Islam menjadi penerus bagi masa Yunani Kuno, bagi filsafat Yunani.[18] Dari inklusivitas humanistik ini, peradaban Islam mampu melahirkan dialektika keilmuan yang kreatif; antara tradisi kewahyuan dengan teologi, tasawuf, filsafat dan kosmologi. Terlebih lagi dengan munculnya kajian tentang tasawuf – sekitar abad 8-10 - yang sangat erat dengan humanisme. Sejak abad 19-20 mulai bermunculan corak baru yang disebut dengan literatur humanisme rasional. Dalam konteks ini, muncul ketegangan antara wahyu dan akal modern. Ketegangan ini melahirkan tiga bentuk respon, yakni: kubu *idealistis* - diwakili seorang filsuf puisi, M. Iqbal – yang kosmopolitan dan universal. Kubu kedua bercorak *ideologis,* sebagaimana yang dipelopori oleh Maududi. Adapun kubu ketiga bernuansa *intelektual* yang diwakili oleh Arkoun, Nasr Hamid Abu Zaid, Abi al-Jabiry, dll.

Lebih lanjut Amin mengemukakan bahwa humanisme itu sendiri memiliki nilai akal, rasionalitas dan metode ilmiah yang sangat tinggi, terutama sejak abad pencerahan. Namun sayangnya muncul dilema pertentangan antara kaum humanis yang sekuler dan para agamawan/ humanisme religius. Menurut Amin, pertentangan ini sangat merugikan peradaban umat manusia di masa depan. Maka, figur atau kelompok yang mengaku sebagai humanis – yang sekuler maupun religius - perlu sama-sama mengacu pada *world community* yang mengandung pengertian:

> bahwa setiap orang di seluruh negara di dunia ini seharusnya *tidak* mengidentifikasikan dirinya sebagai yang pertama dan paling terkemuka karena bangsa, agama, pekerjaan atau ras. Sebaliknya, kita harus memahami diri kita sebagai bagian dari komunitas manusia atau bahkan sebagai bagian dari komunitas kehidupan dalam planet bumi ini.[19]

Bagi Amin Abdullah, yang perlu ditekankan oleh kaum humanis religius maupun sekuler adalah harus sama-sama mau menegasikan kriteria ideologis yang sempit, dan lebih mempertajam lagi kedalaman

---

[18] Lihat Hassan Hanafi, dkk., *Islam dan Humanisme, Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal* (Yogyakarta: IAIN Walisongo dan Pustaka Pelajar, 2007), 190.

[19] *Ibid.*, 198.

wilayah spiritualitas[20]. Diskursus tentang isu ini baik juga diperbandingkan dengan pandangan Arkoun sendiri tentang humanisme: *Humanisme Literer, Humanisme Religius* dan *Humanisme Filosofis*. Menurut Arkoun, Humanisme Literer cenderung terikat pada teks/literalis, "tunduk" pada kekuasaan, dan karenanya bersifat subjektif-politis, dan cenderung mengabaikan konteks sosial. Adapun Humanisme Religius memang menekuni aspek moralitas dan spiritualitas, namun terjebak pada eskapisme/pelarian dari realitas sosial-politik, dan cenderung mendukung faham determinisme dalam teologi. Bagi Arkoun, yang paling ideal adalah Humanisme Filosofis, yang mencoba mengintegrasikan elemen-elemen dari Humanisme Literer maupun Religius. Humanisme Filosofis lebih metodis, lebih bertanggungjawab dalam memaksimalkan potensi kecerdasan manusia secara lebih otonom.[21]

Pada periode ketiga ini juga, Amin Abdullah menulis tentang pentingnya mencermati secara distingtif, tiga wilayah studi keislaman, yakni: *'Ulum al-Din, al-Fikr al-Islamy* Islamic thoughts) dan *Dirasat Islamiyyah* (Islamic studies). Lebih lanjut Amin menyatakan bahwa kesadaran terhadap peta ontologis ini akan mampu memposisikan dengan cermat berbagai variabel kajian Islam yang terkait dengan: komitmen keimanan, kritisisme dan dinamika sosial-budaya, politik-ekonomi dan kekinian.[22]

Adapun tentang yang pertama (*'Ulum al-Din/Religious Knowledge*) umumnya merujuk pada ilmu-ilmu agama Islam seperti aqidah dan syariah dengan dibantu ilmu bahasa (Nahwu, Sharaf, Balaghah, Badi', 'Arudl). Dari sini muncul klaster keilmuan Islam seperti: Kalam, Fiqih, Tafsir, Hadis, Qur'an, Faraidh, Akhlaq, Ibadah. Mengingat adanya dimensi sejarah pemikiran *(origin, change* dan *development),* maka secara akademik, horizon *'Ulum al-Din* semakin mengalami perluasan menuju apa yang dikenal sebagai *al-Fikr al-Islamy (Islamic Thoughts).*

Wilayah studi keislaman yang kedua (*al-Fikr al-Islamy*) ini, mengutip Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed, meliputi: Studi al-

---

[20] *Ibid.*, 201 dan 204.

[21] Baedhowi, *Humanisme Islam, Kajian terhadap Pemikiran Filosofis Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 66-84.

[22] M. Amin Abdullah, "Pengantar", dalam Richard C. Martin, *Pendekatan Terhadap Islam dalam Studi Agama* (edisi revisi), (Yogyakarta: Suka-Press, 2010), ix.

Qur'an dan al-Sunnah, pemikiran Hukum (*Legal thought*), pemikiran Kalamiyyah (*Theological thought*), pemikiran Mistik (*Mystical thought* atau *Sufism*), pemikiran Filsafat (*Philosophical thought*), pemikiran politik (*Political thought*), dan pemikiran Modern dalam Islam. Wilayah studi yang kedua ini lebih komprehensif dibanding pola yang pertama (*'Ulum al-Din*) yang sering menekankan atau memilih bagian tertentu saja dalam kajiannya. Pola studi keislaman pertama, misalnya, mendalami Kalam namun meninggalkan Filsafat, mempelajari Fiqih tetapi melupakan Tasawuf, mempelajari Hadis tanpa mengkaji secara lebih mendalam perdebatan fiqhiyyah, kalamiyyah dan unsur sufistik sebagaimana yang tercantum dalam kitab-kitab kuning.

Adapun studi keislaman yang ketiga terlihat dalam format *Dirasat Islamiyyah* (*Islamic Studies*) yang mulai bersentuhan dengan metode dan pendekatan baru: filologis-historis maupun *social sciences* dan *humanities*. Pola studi keislaman era ketiga ini sudah lebih matang dalam: "cara kerja memperoleh data (*process and procedure),* cara berpikir mendekati persoalan akademik yang dihadapi (*approaches*), asumsi-asumsi dasar yang digunakan (*basic assumption*)." [23]

Dari ketiga pola studi keislaman di atas, Amin Abdullah melontarkan pernyataan menarik:

> Agaknya yang belum dicoba dalam sejarah intelektual Islam era modern dan paska modern adalah upaya untuk secara serius mempertautkan antara ketiganya. Ketiganya masih berdiri sendiri-sendiri secara eksklusif. Masing-masing merasa cukup (*self sufficiency)* dengan dirinya sendiri. Masing-masing tidak merasa memerlukan bantuan dari yang lain. Yang lebih berat adalah karena masing-masing didukung (*back up)* oleh institusi, lembaga, tenaga, dana organisasi sosial keagamaan dan penyandang dana yang lain. Lalu, ketiganya cenderung tidak saling mengenal bahkan saling menegasikan. Yang paling umum dan sederhana adalah menyamaratakan saja antara ketiganya, tanpa ada pembedaan metodologis yang tajam dan ketat. *Dirasat Islamiyyah* adalah disamakan begitu saja dengan *'Ulum al-Din*, dan begitu sebaliknya. Begitu juga halnya antara *'Ulum al-Din* dan *al-Fikr al-Islamy* dan sebaliknya. Ketidaksambungan antara ketiganya tidak hanya tampak dalam pola penulisan silabi dan kurikulum di PTAI (Perguruan Tinggi Agama Islam), apalagi di PTU (Perguruan Tinggi Umum), tetapi yang lebih dirasakan banyak or-

---

[23] *Ibid.,* x-xii.

ang adalah 'ketersendirian' dalam bangunan blok-blok cara berpikir keagamaan Islam para pelaku dan aktivis di lapangan.[24]

Dibanding dua periode sebelumnya, pada periode ketiga ini terlihat bahwa pemikiran Amin Abdullah telah merambah lebih jauh ke wilayah kritik epistemologis yang lebih kritis dan mendalam, serta mulai mengarah pada tahapan rekonstruksi. Secara epistemologis, periode ketiga ini bisa disebut sebagai periode rekonstruksi epistemologis pemikiran Islam kontemporer.

Mulai tahun 2010-an, memasuki periode keempat, kontribusi pemikiran Amin Abdullah yang terakhir penulis ikuti, menyinggung tentang munculnya gejala puritanisme radikal, yang kelahirannya karena pola pemahaman yang tekstual, dan yang lebih utama lagi disebabkan oleh ketidakadilan sosial dan struktural. Dalam konteks ini, Amin Abdullah mengingatkan perlunya kesadaran baru umat Islam dewasa ini sebagai *world citizen*. Menurutnya, semangat puritanisme masih tetap relevan – misalnya semangat antikorupsi – namun harus bersinergi dengan ilmu-ilmu sosial lain.[25] Di penghujung 2012, Amin Abdullah juga menulis tentang eksistensi kelas menengah muslim baru di tanah air, serta pentingnya pendekatan dakwah yang lebih kontekstual terhadap mereka, karena cara-cara dakwah konvensional sudah tidak terlalu relevan.[26] Beliau juga memberikan sumbangsih pemikiran dalam forum riset internasional tentang Muhammadiyah di UM Malang. Ke depan, kontribusi Amin Abdullah tentu lebih banyak lagi diharapkan sebagai "partitur" atau manajer intelektual bagi Doktor-doktor muda Muslim di UIN/PTAI, maupun melalui jabatan penasehat beliau di Kemenag RI, yang kelak diharapkan dapat memberi warna perubahan (*trend maker*) paradigma *Islamic Studies* di masa depan. Memasuki periode keempat ini, masyarakat ilmiah *Islamic studies* tentu masih mengharapkan kontribusi keilmuan beliau sebagai periode teoritis-praksis pemikiran Islam kontemporer. Minimal dengan memberikan arahan akademis (teoritis-praksis) kepada para calon

---

[24] *Ibid.*, xiii-xiv.

[25] *Suara Muhammadiyah*, No.1, 1-15 Januari 2012, 28-30.

[26] Lihat *Suara Muhammadiyah*, No. 18, September 2012, juga No. 19 dan 20, Oktober 2012 dengan mengutip pandangan M. Abu Rabi', Jasser Auda dan Abdullah Saeed. Bandingkan suplemen Teraju harian *Republika*, 24 Desember 2012, 27-30.

Doktor *Islamic studies* yang lebih muda.

Secara akademis-sosiologis, kepakaran Amin Abdullah terlihat dari berbagai kepercayaan akademis yang diberikan kepada beliau sebagai dosen filsafat/pemikiran Islam di UGM maupun PTAIS lain di luar UIN Suka. Kepercayaan dunia akademis tersebut dapat dilihat dari berbagai mata kuliah yang beliau ampu yakni tentang: Filsafat Islam maupun Barat, Filsafat Ketuhanan, Metodologi/Pendekatan dalam Studi Islam, Pemikiran Islam Kontemporer, juga *Religion and Science.* Dari berbagai pergulatan ruang kuliah akademis tersebut telah melahirkan beberapa buku yang diterbitkan oleh mahasiswa didikan beliau (beberapa buku tersebut antara lain: *Hermeneutika Transendental: Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies,* 2002; *Islam Dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*. 2009. Belum lagi sejumlah tesis atau disertasi hasil bimbingan langsung dari beliau). Demikian pula berbagai tulisan ilmiah yang dimuat di berbagai jurnal/buku yang sebagian besar adalah hasil presentasi beliau di berbagai forum ilmiah, dalam dan luar negeri. Adapun artikel beliau di koran dan majalah bisa dihitung dengan jari, mengingat fokus beliau lebih pada buku, jurnal, dan forum-forum ilmiah. Dari berbagai produk keilmuan tersebut tidak salah bila beliau diberi gelar sebagai "Syaikh" dari lasykar ijtihad Indonesia paska Cak Nur dan Harun Nasution.

Kontribusi Epistemologis

Dari berbagai tulisannya, Amin Abdullah telah memberikan kontribusi inspiratif keilmuan Islam kontemporer, diantaranya sebagai berikut:

1. Studi keislaman perlu membedakan antara wilayah kajian yang normatif-tekstual dan historis-kontekstual. Dalam perspektif antropologi, studi keislaman kontemporer harus mampu memisahkan antara wilayah *Great Tradition* (wilayah universalitas nilai/keagamaan) dengan *Little Tradition* (dimensi partikular keberagamaan).
2. Studi keislaman di UIN/PTAI harus secara jelas dapat mencermati paradigma: Filologis-orientalistik, Fungsionalis-modernis dan Hermeneutik-interpretatif. Pendekatan studi keislaman "modern" yang mekanis (*social system oriented*), harus diganti dengan corak keislaman posmodern yang lebih interpretatif, lebih berorientasi

pada *system of meaning* yang ada di tengah-tengah masyarakat.

3. Studi keislaman kontemporer juga harus mampu mengintegrasikan antara: *Islamic Studies* (IS), *Social Sciences* (SS), *Natural Sciences* (NS), dan *Humanities* (H). Model integrasi ini tergambar dalam "teori" *Spider-web* keilmuan Teoantroposentrik-Integralistik, sekaligus sebagai kritik atas positivisme.
4. Perlu adanya pendekatan sirkular – tidak hanya paralel dan linear – dari pendekatan yang ditawarkan Abed al-Jabiry tentang *bayani,'irfani, burhani.* Dalam pembacaan yang lain, perlunya pendekatan yang integratif antara wilayah kajian: *Hadharah al-nash, Hadharah al-'ilm,* dan *Hadharah al-falsafah.*
5. Adapun kajian spesifik tentang pembaharuan Ushul fiqih dan Fiqh, para pengkaji keislaman kontemporer perlu mencermati paradigma: Literalistik, Utilitarianistik dan Liberalistik-fenomenologik.
6. Dalam konteks kajian Islam dan Humanisme; seharusnya lebih mengedepankan paradigma humanisme *spiritual,* sebagai tawaran alternatif dari "mazhab" humanisme yang *religius* maupun *sekuler.* Atau dalam paradigma Arkounian, lebih mengutamakan humanisme filosofis, ketimbang humanisme literer dan religius.
7. Perlu dibedakan secara jelas antara wilayah: *'Ulūm al-Dīn, al-Fikr al-Islāmy* (Islamic Thoughts) dan *Dirāsāt Islāmiyyah (*Islamic Studies).
8. Studi keislaman masa depan harus melibatkan *philosophy of science, sociology of knowledge,* sejarah dan sains.
9. Perlu ditambahkan di sini bahwa pendekatan Hermeneutika merupakan perkembangan lebih lanjut dari studi tafsir klasik, mengingat semua kaedah keilmuan Islam klasik – termasuk tafsir - pasti terikat dengan zamannya. Umat tidak perlu khawatir dengan pendekatan Hermeneutika, sebagaimana yang dikemukakan Amin sendiri:

> Hermeneutika Islam bukanlah mengajak menganut relativisme nilai, tetapi mengajak memperhalus budi dan mempertajam nilai-nilai kesantunan dan kepatutan. Hermeneutika juga bukan alat untuk meragukan validitas kitab suci – seperti yang sempat dituduhkan oleh sementara kalangan – tetapi sebagai alat analisis keilmuan untuk mencari dasar sumber kebijaksanaan *(wisdom*), kedalaman batin (*spirituality*) dan kearifan keagamaan dalam altar hubungan sosial yang plural.[27]

Amin juga memberikan catatan lain tentang hal ini:

> Dalam proses tafsir keagamaan yang bercorak hermeneutis memang terjadi pergumulan, perdebatan dan perbincangan yang keras-alot-sungguh-sungguh *(jiddiy)*-mendalam dengan menggunakan seperangkat alat teoritik-keilmuan *(Knowledge)*, pengalaman (*experience*) dan keterampilan *(skill) yang saling terhubung antara yang satu dan lainnya. Khususnya, ketika seseorang atau kelompok* berjumpa dengan orang atau kelompok lain (*the others)* di tengah-tengah persilangan budaya dan agama dalam badai modernitas-globalisasi. Ada proses continuum antara eksklusifitas-inklusifitas, antara *al-asalah* dan *al-mu'asarah*, antara *al-tsawabit* (yang dianggap tetap dalam ajaran agama; menyangkut *whatness* nya agama) dan *al-mutaghayyirat* (yang berubah-ubah dalam agama; menyangkut *howness* nya agama) sampai ia terkunyah, melumat dan mengendap dalam bentuk pilihan akhir yang matang-argumentatif-rasional meskipun pilihan terakhir itu pun juga bersifat sementara, sehingga membuka peluang untuk bergerak kearah lebih baik jika kondisi memang membutuhkan demikian (*al-amru idza dzaqa ittasa'a, wa idza ittasa'a dzaqa*).[28]

10. Sebagai implikasi dari keterbatasan pemahaman studi Islam klasik maupun modern, maka perlu ada gagasan, bahasa, dan konsep keislaman baru yang bercorak posmodern.
11. Secara implikatif hal ini juga berdampak pada adanya kebutuhan lain yakni diterbitkannya Kamus dan Ensiklopedia keislaman terbaru paska *al-Munjid, Litsanu al-'Arab,* dan sejenisnya.
12. Maka perlu ada teks-teks dan silabi serta metodologi (teori, metode dan pendekatan) baru studi keislaman yang disiapkan di semua PTAI dan non-PTAI pada semua level akademik yang ada.

Meangkhiri sub kontribusi epistemologis ini, penulis kutip catatan dari Amin Abdullah:

> Penggunaan teori dalam wilayah epistemologi keilmuan adalah ibarat orang menggunakan kacamata. Konsepsi, uraian dan hukum-hukum yang menerangkan realitas fisikal, realitas sosial, realitas ekonomi, realitas keberagamaan, realitas politik dan begitu seterusnya dapat

---

[27] Amin Abdullah "Hermeneutika Islam Dan Budaya Populer" dalam http://aminabd.wordpress.com/2010/06/03/hermeneutika-islam-dan-budaya-populer/. Diakses pada 10 Juni 2013.

[28] *Ibid.*

> saja berubah, jika kacamata teori yang digunakan untuk melihat dan menerangkan realitas tersebut tidak lagi seperti kacamata terdahulu yang biasa dipakai. Realitas keagamaan dan literatur-literatur keagamaan Islam klasik memang akan tetap seperti itu adanya dan memang tidak perlu dirubah. Hanya saja, orang membaca dan pemahamannya masih dimungkinkan dapat berubah, jika teks-teks dan tulisan-tulisan tersebut dipahami lewat "teori" baru yang digunakan.[29]

Dengan pernyataan yang lebih kurang seirama, sebagaimana yang dinyatakan Mahdi Ghulsyani:

Manusia berhubungan dengan realitas bukan sebagai sesuatu yang telah ada *(given)* tanpa interpretasi, melainkan diperantarai dan dibangun oleh skema konseptual (Kant), ideologi-ideologi (Marx), permainan-permainan bahasa (Wittgenstein) ataupun paradigma-paradigma (Kuhn).[30]

Respon Terhadap Amin Abdullah

Sebagai konsekuensi dari dekonstruksi pemikiran Islam klasik dan rekonstruksi epistemologis pemikiran Islam kontemporer yang diwacanakan Amin Abdullah dalam berbagai forum dan jurnal ilmiah, maka munculnya berbagai respon positif maupun negatif menjadi keharusan alamiah dan sosiologis yang tak terhindarkan. Secara struktural, "kenakalan" beliau dalam berpikir membuat tereliminasinya beliau dari struktur formal kepengurusan di organisasi Muhammadiyah yang justru selama ini dianggap "modern". Bahkan label *Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam* saat dipimpin oleh beliau, belakangan dirobah menjadi *Majelis Tarjih dan Tajdid.* Istilah 'peng***e***mbangan' di*pleset*kan menjadi 'peng***a***mbangan' Pemikiran Islam. Saat muktamar Muhammadiyah 2010 yang lalu beberapa intelektual Muhammadiyah berharap beliau bisa memimpin Majelis Dikti, sebagai jantung intelektualisme keislaman di Muhammadiyah. Terlepas dari proses eliminasi struktural tersebut, namun Amin Abdullah sudah sempat

---

[29] Lihat Arkoun, *Membongkar Wacana Hegemonik*, 1999, xv. Lihat juga kutipan yang sama dalam pengantar *Masyarakat Kitab dan Dialog Antaragama*, 2000, xviii.

[30] Mahdi Ghulsyani, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1994), 20.

mewariskan Manhaj Tarjih yang diwarnai oleh pemikiran M. Abed al-Jabiry, yang telah ia modifikasi.

Secara eksternal kemuhammadiyahan, tidak sedikit pula kelompok Muslim tekstualis-literalis yang memberi respon cukup keras terhadap pemikiran beliau. Penulis di sini membagi dua tipe kelompok tekstualis-literalis tersebut. Ada kelompok yang awam, dan ada yang khawas/ intelektual. Bagi kelompok awam umumnya memiliki kegairahan beragama namun terkesan kurang paham agama. Secara tehnis-linguistik, aspek pemilihan kata terkadang berdampak pada respon negatif dari sebagian umat, walaupun secara substansi-akademis masih dalam koridor Islam yang positif. Secara sosiologis, jangka panjang, tentu kita berharap mayoritas umat yang awam ini akan mengalami pematangan paham keberagamaan mereka sehingga kelak mampu memberikan respon yang lebih akademis ketimbang melontarkan cap atau *stereotype:* bid'ah, sesat, dan sejenisnya.[31]

Memang ada distingsi antara pemikiran seperti yang dikemukakan Amin Abdullah dengan kaum tekstualis-literalis yakni pendekatan beliau yang substansial, yang lebih mengedepankan etika universal dari ajaran Islam dan juga ada dalam agama-agama di luar Islam. Sebenarnya pendekatan etik-substansial yang dikemukakan Amin ini bukanlah sesuatu yang baru. Mengingat generasi intelektual Muslim pendahulunya juga secara tersirat sudah menunjukkan urgensi dari etika Islam substantif tersebut. Hal ini tercermin dari pernyataan almarhum Idham Khalid, salah seorang tokoh PPP: "lebih baik minyak samin cap babi dari pada minyak babi cap onta". Atau seperti kata-kata yang sering dilontarkan Amien Rais dan Buya Syafii Maarif tentang "politik gincu dan politik garam". Pernyataan ketiga tokoh yang lebih senior ini sudah jelas berbeda secara diametral dengan pendekatan kelompok tekstualis-literalis Muslim yang lebih formal.

Secara sekilas, pendekatan kaum formalis kelihatannya lebih *wah* dan islami, namun pada hakikatnya mengalami kekeroposan etis. Ini akibat dari formalisasi keberagamaan yang hanya pada wilayah permukaan. Pendekatan formalistik dalam keberagamaan cenderung

---

[31] Lihat Nurcholish Madjid, "Menjawab: Menatap Islam Masa Depan" dalam *Ulumul Qur'an*, No.1, Vol.V, Th. 1994, 54. Bandingkan dengan Nashr Hamid Abu Zaid, *at-Tafkīr fi Zamāni at-Takfir* (Kairo: Maktabah Madbuly, 1995).

melahirkan jarak individual bahkan komunitas antar umat beragama, sementara pendekatan etik universal akan lebih menciptakan suasana harmoni, baik secara internal maupun eksternal umat beragama. Bila kaum tekstualis-literalis lebih mengedepankan "Islam syariah" sementara kaum intelektual seperti: Amin Abdullah, Cak Nur, Syafii Maarif, Amien Rais, Gus Dur, dll lebih mengedepankan "Islam Peradaban". Fenomena "Negara Syariah" seperti Pakistan, Afghanistan, bisa menjadi pelajaran bagi umat Islam di seluruh dunia terutama Indonesia, karena lebih mengedepankan formalitas keberagamaan, namun mengabaikan etika universal dari agama Islam itu sendiri.

Pemikiran kaum pembaharu muslim Indonesia seperti yang dikemukakan oleh Amin Abdullah maupun pemikir kontekstual lainnya, lebih mengedepankan aspek *ratio-legis* (meminjam Fazlur Rahman) atau *maqashidus-syariah* (meminjam jargon kaum fiqh) dalam beragama. Kalau mau lebih akademis: dimensi syariah itu lebih etis-universal, sedangkan dimensi fiqh lebih operatif-kondisional. Jadi isu *penegakan syariah* yang dikemukakan kaum tekstualis-literalis lebih tepat sebagai *penegakan fiqh*, sebagaimana isu larangan mengangkang bagi perempuan yang dibonceng di Lhokseumawe, Aceh baru-baru ini. Itu merupakan bentuk perda (fiqh *adhoc*) kondisional Aceh. Bukan syariat universal yang baku, karena dalam Al-Qur'an-Hadis tidak ada aturan formal tentang itu. Demikian pula isu tentang nikah siri yang selalu diklaim sebagai ajaran (syariah) Islam, padahal itu hanya "fiqh" lokal-kondisional, yang dewasa ini sudah tidak relevan karena bertentangan dengan nilai syariah universal yang mengharuskan adanya penghargaan terhadap martabat atau kondisi psikologis-sosiologis anak dan perempuan, bahkan secara psikologi sosial sudah ditolak masyarakat banyak.

Perdebatan antara kaum "fundamentalis"-literalis dengan kontekstualis ini sebenarnya melahirkan empat indikasi: *pertama*, ambisi politik kekuasaan kaum fundamentalis. *Kedua,* dampak kedangkalan berpikir dalam paham keagamaan. *Ketiga,* kecurigaan yang besar dari tekstualis-literalis terhadap kontekstualis yang dianggap berkolaborasi dengan kekuasaan tingkat nasional yang dianggap nasionalis-sekuler, bahkan kolaborasi internasional. *Keempat,* kaum tekstualis-literalis juga kurang menguasai jargon-jargon atau idiom *social sciences, natural sciences* dan *humanities*, semata-mata terpaku

pada khazanah tekstual-Salafi, sehingga mengalami *rabun senja* saat melihat peta keindonesiaan dalam upaya melandingkan nilai-nilai Islam. Padahal dalam tradisi teologi, filsafat, fiqih, tasawuf, tafsir, hadis dll, selalu ada akulturasi kebudayaan, latar belakang kondisi sosial dimana mufassir atau ahli fiqih melahirkan rumusan keilmuan tersebut. Karena ketidakmampuan dalam memahami idiom-idiom, jargon-jargon keilmuan modern, bahkan posmodern, para "ulama" tekstualis-literalis mengalami *shock* akademis dan berdampak munculnya "kemarahan" yang terkadang berujung pada pengkafiran, dsb. Seperti pesan Cak Nur pada anak-anak Indonesia yang belajar Islam di Timur Tengah:

> Anda beruntung karena belajar agama di negeri Arab. Tapi kalau anda tidak mempelajari teknik menyatakan pikiran modern, Anda tidak akan sambung dengan Indonesia. Di dunia Islam pun, siapa yang paling komunikatif dengan umum, pada akhirnya adalah orang-orang yang memiliki latar belakang pemikiran modern.[32]

Kalau kita lanjutkan pernyataan Cak Nur ini, generasi muda Muslim saat ini juga harus menguasai khazanah pemikiran postmodern dalam berbagai disiplin ilmu, agar lebih memiliki kemampuan responsif –artikulatif dalam membumikan nilai-nilai Islam, sebagaimana yang telah diprakarsai Amin Abdullah (terutama pada era kedua dan ketiga di atas). Kaum tekstualis-literalis ini memang *classical oriented,* kurang menguasai ekspresi keilmuan sekaligus keislaman yang modern, dan kini postmodern. Mereka terkungkung oleh intelektualitasnya sendiri yang agak terbatas. Atau meminjam istilah Buya Syafii Maarif: "termasuk orang yang kurang bacaan".

Adapun respon dari kaum khawas tekstualis-literalis terhadap pemikiran Islam Posmodernis dapat dilihat dari berbagai literatur berikut: beberapa karya tulis yang menggambarkan sikap keilmuan yang "anti" terhadap kelompok "Islam Peradaban", antara lain: Abdul Kabir Hussain Solihu, *Historicist Approach to the Qur'an* (Malaysia: Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, 2000). Disertasi ini memuat kritik terhadap studi hermeneutika Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun; Adnin Armas, MA., *Metodologi Bibel dalam Studi*

---

[32] *Ulumul Qur'an,* No.1, Vol. V, 1994, 57.

Al-Qur'an, Kajian Kritis (Jakarta: Gema Insani, 2005); Adian Husaini, MA., *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam*, 2006. Adapun media yang dipublikasikan antara lain: jurnal *Al-Shajarah* dan majalah *Al-Hikmah* (ISTAC). *Jurnal The Postgraduate Students' Journal*/PGSJ dan *Intellectual Discourse* (IIUM). Untuk mengetahui berbagai karya tesis Pascasarjana IIUM, lihat *Master's Theses Abstracts 1991-1999.* Di AS sendiri sebenarnya juga telah muncul lembaga yang senada dengan aliran "Islam Syariah", yakni *International Institute of Islamic Thought (IIIT)* yang terkenal dengan jurnal ilmiahnya *American Journal of Islamic Social Sciences.* Lihat juga *Catalog of Publications* yang diterbitkan di AS untuk melihat *summary* buku-buku yang dipublikasikan IIIT tersebut. Secara umum, berbagai literatur dan institusi keislaman di atas tergolong pada paradigma Islamisasi Ilmu Pengetahuan (*Islamization of Knowledge).*

Berbagai media tekstualis-literalis yang tergolong *khawas* di tanah air, juga tercermin dalam tulisan-tulisan ideologis-politis-polemis-apologetis, seperti: jurnal ilmiah *Islamia, al-Insan*. Harian *Republika* yang sebenarnya sering memuat pemikiran Islam mewakili dua aliran tersebut, namun bila dilihat secara keseluruhan terlihat bahwa kecenderungan harian ini justeru lebih berorientasi pada aliran pertama ("Islam syariah"), ketimbang aliran kedua ("Islam peradaban").[33] Dua majalah lainnya walau secara tidak langsung berada di bawah pengaruh mazhab "Islam syariah"/ISTAC/IIUM namun memiliki banyak kesamaan pandangan seperti majalah *Media Dakwah, Suara Hidayatullah, Tabligh* dan *Sabili.* Lembaga kajian Kristologi semacam *Arimatea* juga bisa digolongkan ke aliran ini. Masing-masing lembaga atau majalah dan jurnal tersebut umumnya telah memiliki jaringan IT di internet.

Adapun yang mewakili aliran kedua/"Islam Peradaban", dapat dilihat pada beberapa gerakan pemikiran non-IAIN/UIN antara lain yang dimotori oleh angkatan muda NU seperti: Islam Liberal (ISLIB), LKiS, IRCiSoD, dan sejenisnya. Jenis media jurnal ilmiah/majalah yang digunakan, seperti *Tashwirul Afkar, Gerbang,* majalah *Syir'ah* serta situs-situs keislaman kontekstual di internet. Adapun yang dimotori oleh sebagian besar alumni HMI terlihat pada Yayasan Wakaf Paramadina. Untuk angkatan muda Muhammadiyah terlihat pula

---

[33] Bandingkan dengan Peter G. Riddell, "The Diverse Voices of Political Islam in Post-Suharto Indonesia", dalam *Islam and Christian-Muslim Relations,* Vol. 13, No. 1, UK-USA: Carfax Publishing, 2002, h. 70.

dalam wadah JIMM (Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah), Maarif Institute dan jurnal ilmiah *Tanwir, Islamic Millennium*.

Bandingkan pula berbagai respon terhadap pemikiran "Islam Peradaban" dalam beberapa literatur berikut: Imron Nasri (ed), *Pluralisme dan Liberalisme, Pergolakan Pemikiran Anak Muda Muhammadiyah* (Yogyakarta: Citra Karsa Mandiri, 2005); Syamsul Hidayat, Sudarno Shobron (ed.), *Pemikiran Muhammadiyah: Respon Terhadap Liberalisasi Islam* (Solo: MUP-UMS, 2005); Suciati, *Mempertemukan Jaringan Islam Liberal (JIL) dengan Majelis Tarjih PP Muhammadiyah* (Yogyakarta: Arti Bumi Intaran, 2006). Dr. Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam (Gerakan bersama Missionaris, Orientalis dan Kolonialis),* CIOS-ISID-Gontor, 2008. Sebagai bacaan pembanding tentang eksistensi "Islam Syariah" di Indonesia, bagus juga dibaca riset terbaru oleh, Noorhaidi Hasan, *Islam Politik di Dunia Kontemporer, Konsep, Genealogi, dan Teori,* Suka-Press, 2012.

Perspektif ke Depan

Dalam mengakhiri tulisan ini, ada beberapa kritik dan saran bagi pengembangan warisan pemikiran Amin Abdullah ke depan, antara lain sebagai berikut:

1. Perlunya rekonstruksi teoritis-aksiologis dari para Doktor yang lebih muda terutama hasil didikan Amin Abdullah dimana beliau sudah berjasa sebagai pendobrak epistemologis. Intelektualisme keislaman di Indonesia telah melewati beberapa fase; fase para ulama nusantara pra-kemerdekaan (baca disertasi Azyumardi Azra tentang Jaringan Ulama Nusantara); fase awal kemerdekaan/ Orla yang dipelopori M. Natsir, H. Agussalim, dll; fase lapis ketiga era Orba yakni Mukti Ali, Munawir Syadzali, HM Rasyidi, Harun Nasution; fase jelang reformasi seperti: Cak Nur, Amien Rais, Gus Dur, Syafii Maarif, Dawam Raharjo; fase reformasi seperti Amin Abdullah, Komarudin Hidayat, Azyumardi Azra, Fachri Ali; fase mutakhir para Doktor muda yang lahir dari rahim UIN/PTAIS, yang kini sedang berdiaspora baik dari kalangan Muhammadiyah, NU, dan lain-lain.
2. Mengingat semua metodologi keilmuan terikat dengan filsafat ilmu, sosiologi pengetahuan, sejarah maupun perkembangan sains, serta memiliki genealoginya tersendiri. Maka di masa mendatang para generasi baru Doktor UIN dan PTAIS lainnya diharapkan mampu

mengkritisi wacana keilmuan yang bercorak Posmo menuju paska-Posmo, serta melahirkan teori-teori baru yang khas *Islamic studies ala Indonesia*. Harapan ini sebenarnya secara tersirat telah lama dinyatakan oleh Prof. Amin Abdullah sebagai berikut:

> Jika kita amati secara teliti, banyak topik penelitian ilmuwan sosial yang menyelidiki bagaimana proses perubahan sosial dalam dunia Muslim. Agaknya, kita sendiri terhitung lambat untuk merumuskan teori-teori untuk menjelaskan kenyataan perubahan yang ada, betapapun kecilnya arti teori yang kita temukan tersebut. Kita, agaknya, memang tidak terlatih untuk berbuat demikian.[34]

3. Dalam sisa usia Prof. Amin Abdullah yang semakin senja, "warga ilmiah" *Islamic studies* di tanah air, mungkin juga di luar negeri, tentu berharap beliau masih menyempatkan diri untuk merumuskan epistemologi keilmuan Islam kontemporer *secara utuh,* dimana bahan-bahan dasarnya sudah banyak tersebar di berbagai tulisan beliau selama ini. Dengan harapan, rumusan epistemologi keilmuan tersebut dapat menjadi "kitab Babon" beliau yang menjadi warisan bagi generasi mendatang. Walaupun selalu ada kemungkinan – memang sebuah keharusan ilmiah - generasi intelektual Muslim mendatang akan mengkritisinya kembali.
4. Teori sirkular yang membedakan antara corak paralel dan linear, masih perlu uraian lebih detail lagi, selain dari yang sudah ditawarkan oleh Amin dalam beberapa tulisannya, serta konteks penerapannya dalam disiplin keilmuan Islam tertentu. Seperti teori sirkular dalam Kalam, Falsafah, Tasawuf, Fiqih, Tafsir, Hadis; dan *social sciences* (SS), *natural sciences* (NS)/UIN telah membuka Fakultas Sains, dan *humanities* (H).
5. Mengevaluasi integrasi-interkoneksi UIN (kritik-kritik dalam buku *Integrasi Ilmu dan Agama)*; dari integrasi-interkoneksi ke kontesktualisasi dan transformasi Islam. Integrasi-interkoneksi walau sudah postmodern namun masih bercorak "Barat" yang diadopsi Amin, juga Arkoun. Bagaimana "warna" filosofi keilmuan keislaman yang khas Indonesia, bahkan lokal daerah atau pedesaan Indonesia. Otonomi daerah seharusnya juga dibarengi dengan temuan-temuan teoritik khas kedaerahan/lokal

---

[34] *Ulumul Qur'an,* No.1, Vol.V, Th. 1994, 52.

keindonesiaan tersebut. UIN dan STAIN bisa menggali potensi teoritik-aksional/praksis yang khas Indonesia.

6. Ke depan tampaknya perlu diwujudkan semacam Forum atau Asosiasi alumni Doktor UIN Suka/STAIN se-Indonesia, sebagai "institusi" penyeimbang wacana keislaman tekstualis-literalis (seperti: forum alumni Timur Tengah; "mazhab" ISID Gontor; Persatuan ulama dan intelektual muda Islam Indonesia; kelompok penerapan syariah Islam/MMI, JAT, FPI), dan lain-lain.
7. Tradisi integrasi-interkoneksi yang ada di UIN (terutama S2-S3) saat ini diharapkan dapat saling memperkaya temuan epistemo-logis-teoritis dan aksional-praksis keilmuan UIN yang saat ini umumnya sudah mampu mengintegrasikan aspek teosentrik dan antroposentrik, sebagaimana terlihat dalam beberapa hasil riset disertasi. Mudah-mudahan generasi Doktor yang mendatang akan dapat melahirkan semacam "blender" teoritik keilmuan atau hibrida akademis-teoritis. Generasi muda yang berparadigma: Islam Transformatif, Islam Progresif, Islam Postrad dan Post-Islamisme, bisa melanjutkan apa yang telah diwariskan oleh Amin Abdullah.
8. Indonesia diharapkan dapat menjadi pusat studi Islam yang baru dan khas dibanding negeri Muslim lainnya, bahkan dibanding pusat-pusat studi keislaman di Barat. Untuk itu paradigma-teoritik keilmuan para pakar Islam tanah air sudah sangat mendesak untuk diagendakan dan disistematisasikan, bahkan diwujudkan dalam bentuk *school of thought* seperti tradisi "mazhab" Frankfurt, dan sejenisnya. Sebagai contoh: gagasan tentang Universitas Ahmad Dahlan, Buya Hamka serta rencana membangun Universitas Abdurrahman Wahid, seharusnya bukan sekedar *by name*, namun lebih dari itu benar-benar dapat "mengawetkan" berbagai pemikiran tokoh tersebut dalam bentuk teks, silabi atau ensiklopedi (seperti: Ensiklopedi Nurcholish Madjid; Maarif Institue-nya Buya Syafii Maarif). Pikiran-pikiran Amin Abdullah bisa dijadikan salahsatu "pengawet" Islam khas Indonesia juga, tentunya. Demikian pula hasil pemikiran almarhum KH Hasyim Asy'ari, M. Natsir, Agussalim, KH Sahal Mahfudz, Quraish Shihab, Ahmad Azhar Basyir, Mukti Ali, Munawir Sadzali, HM. Rasyidi, Azyumardi Azra, dan banyak tokoh lainnya. Akan datang, bisa saja muncul mata kuliah *Pemikiran Islam Indonesia* (Tafsir-Hadis

Indonesia, Kalam Indonesia, Fiqih Indonesia, Tasawuf Indonesia, dan lain-lain yang terkait erat dengan *al-Fikr al-Islamy* dan *Dirasat Islamiyyah*), sejak klasik hingga kontemporer. Bukankah bahannya cukup melimpah di tanah air. Mungkin ini bisa menjadi agenda tahunan/bahan riset pertemuan AICIS.

9. Amin Abdullah telah berjasa membangun paradigma "baru" studi keislaman ala postmodern, walau masih cenderung mengadopsi pikiran para intelektual muslim postmodern, dan belum lebih jauh melahirkan paradigma atau teori-teori keislaman yang benar-benar baru. Namun tak dapat dipungkiri, berkat perkenalan paradigmatik tersebut, murid-murid beliau - para kandidat Doctor – telah dapat menerjemahkan dari level paradigma ke teori yang lebih spesifik, terutama pada konteks penulisan disertasi dalam berbagai disiplin ilmu keislaman, yang kelak diharapkan melahirkan teori-teori baru keislaman yang bercorak posmodern, bahkan paska-posmodern. Bukankah setiap zaman, generasi ilmuwan Muslim memiliki hak yang sama untuk melahirkan paradigma dan teori studi keislaman yang baru.

10. Penulis sendiri mencoba menerjemahkan tawaran paradigmatik Amin Abdullah dalam konteks studi etika politik Islam dengan "temuan" Demokrasi Religius, walaupun masih temuan awal. Di masa mendatang penulis mencoba lebih menyempurnakannya lagi. Tawaran demokrasi religius untuk konteks keindonesiaan ini menjadi sangat urgen melihat fenomea demokrasi "liberal" yang tengah berjalan di tanah air, yang usianya memang masih seumur jagung. Demokrasi religius ini diharapkan dapat memberikan jawaban akademis terhadap beberapa problem demokrasi yang ada antara lain: *pertama,* adanya tarik menarik antara kubu islamis ("Islam syariah") dan khilafah yang mengidealkan berdirinya Negara Islam (*Daru al-Islam),* sekaligus menolak *nation-state,* demokrasi, HAM, gender, perspektif ekonomi "liberal", dan sejenisnya. *Kedua,* masalah sistem rekruitmen parpol yang juga "liberal", karena lebih mementingkan aspek popularitas semata, ketimbang kualitas calon politisi dan pemimpin. *Ketiga,* masih dominannya praktek politik "dagang sapi" ketimbang membangun sistem politik yang benar-benar dapat menjaring calon elit bangsa yang berkualitas. *Keempat,* masih mahalnya

sistem demokrasi yang cenderung menguras anggaran Negara/ uang rakyat, hanya untuk kepentingan formalitas politik, ketimbang pemihakan anggaran untuk kepentingan hajat hidup rakyat banyak. *Kelima,* belum maksimalnya representasi politik yang berimbang (*check and balances*) antara legislatif, eksekutif dan yudikatif. *Keenam,* jalannya demokrasi masih cenderung bersifat prosedural ketimbang etis, intelektual dan spiritual. Budaya "marah" dalam berdemokrasi masih menggejala ketimbang budaya berdemokrasi yang lebih rasional-konstitusional.

Demikianlah sekilas untaian kalimat yang bisa penulis persembahkan kepada Prof. Amin Abdullah - sebagai bentuk tasyakuran akademis, usia 60 tahun - dari seorang murid beliau yang masih terus berguru. Untuk menutup tulisan ini, penulis kutip pernyataan Mohammed Arkoun, sebagai berikut:

> ...betapa kayanya dari segi budaya dan betapa aslinya Islam di Indonesia dibandingkan dengan Islam Arab. Islam Arab sejak abad XIX telah menderita berbagai benturan keras yang banyak jumlahnya karena terjadinya hegemoni politik, ekonomi, dan budaya oleh bangsa Eropa di kawasan Laut Tengah; penjajahan, kemudian berbagai perang kemerdekaan bangsa telah memaksa kaum Muslim untuk bertopang pada agama di dalam mengembangkan suatu ideologi perjuangan. Indonesia telah banyak dilindungi oleh keadaan geografisnya, luas dan keanekaan pulau-pulaunya, bobot manusia yang menjadi penduduknya, koeksistensi yang didasari tenggang rasa dari beberapa kebudayaan agama. Berkat itulah, Islam Indonesia masa kini dapat memberikan berbagai *teladan* yang baik mengenai tenggang rasa dan kedamaian kepada Islam(-Islam) yang lebih militan, lebih aktivis yang memaksakan diri untuk hadir sejak tahun 60-an di beberapa Negara Arab. Namun, Islam sebagai agama dan sebagai tradisi pemikiran, di mana-mana, jadi di Indonesia juga, menghadapi sejumlah besar tantangan intelektual dan ilmiah yang tidak hanya memerlukan tanggapan-tanggapan yang memadai, tetapi juga *peningkatan* menuju ruang-ruang baru bagi pemahaman, penafsiran dari segala masalah yang ditimbulkan oleh apa yang kita sebut kemodernan.[35]

---

[35] Lihat Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994), 39.

3

INTEGRASI-INTERKONEKSI PRO(F)ETIK: MEMPERTAUTKAN PEMIKIRAN M. AMIN ABDULLAH DAN KUNTOWIJOYO

Waryani Fajar Riyanto

"Berikan Tombak dan Tongkat ini kepada Amin…."

"Wasiat" Kunto untuk Amin

Mengapa M. Amin Abdullah (lahir 28 Juli 1953) dan Kuntowijoyo (18 September 1943-22 Pebruari 2005) harus didialogkan? Bisakah pikiran Amin dan Kunto didialogkan? Pikiran tentang apa yang bisa didialogkan antara Amin dan Kunto? Untuk apa pikiran Amin dan Kunto didialogkan? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, penulis dapat memberikan beberapa argumentasinya berikut ini: *Pertama,* menurut Wan Anwar, Kunto dijuluki sebagai sastrawan cum ilmuwan,[1] sedangkan oleh Iwan Setiawan, Amin disebut sebagai seorang agamawan cum ilmuwan.[2] Mensintesakan antara Amin dan Kunto, berarti menggabungkan antara nalar agamawan, (filsafat) keilmuan, dan sastrawan, alias mengkoneksikan antara *religion, (philosophy of) science,* dan *art,* atau antara agama, filsafat,

[1] Wan Anwar, *Kuntowijoyo: Karya dan Dunianya* (Jakarta: Grasindo, 2007), vii. Kuntowijoyo adalah seorang dari sedikit sastrawan sekaligus akademisi Indonesia yang mampu menulis karya sastra dan karya ilmiah sama kuatnya.

[2] Iwan Setiawan, "Pemikiran M. Amin Abdullah: Menuju Pendekatan Keilmuan, Dari Integratif ke Interkonektif", *Hermeneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 5, No, 2, Juli-Desember 2006, 381-408.

ilmu, dan seni. Menurut penulis, empat mentalitas akademik ini sangat penting untuk dikombinasikan, untuk menyelesaikan problem-problem kemanusiaan kontemporer misalnya.

Kedua, Amin dan Kunto, salah satu proyeknya, sama-sama berkomitmen untuk mengkoneksikan antara agama dan ilmu, dimana Amin menggunakan istilah *interconnected entities,*[3] sedangkan Kunto, salah satunya menggunakan istilah *cross-fertilization.*[4] Bedanya, Amin menggunakan "jembatan" filsafat untuk mengkaitkan keduanya, sedangkan Kunto menggunakan "jembatan" seni. Amin berangkat dari tradisi ilmu-ilmu keagamaan *(Islamic religious sciences),* ilmu Kalam (Teologi), sedangkan Kunto berangkat dari ilmu-ilmu sosial *(social sciences)*, ilmu Sejarah. Amin kemudian menawarkan pendekatan integrasi-interkoneksi (i-kon) dengan metode intersubjektifikasinya, sedangkan Kunto menggunakan istilah ilmuisasi Islam dengan metode objektifikasinya. Amin juga menggunakan metode sirkularisme-hermeneutikal, sedangkan Kunto menggunakan metode strukturalisme-transendental.

Ketiga, menurut Muslim Abdurrahman, bersama dengan Harun Nasution, Mukti Ali, dan Nurcholish Madjid, Kuntowijoyo disebut sebagai para pemikir Islam kontemporer di Indonesia.[5] Sedangkan menurut Setiawan, Amin disebutnya sebagai pemikir Muslim Indonesia yang seangkatan dengan Azyumardi Azra, Komaruddin Hidayat, Fachry Ali, Bachtiar Effendi, dan sebagainya.[6] Berdasarkan kategorisasi ini, kita dapat menempatkan posisi Amin sebagai *next generation*-nya Kunto. Khusus untuk kasus di IAIN/UIN, Mukti Ali dapat diposisikan sebagai "syaikh"-nya IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta saat itu, yang seangkatan dengan Harun Nasution sebagai "guru besar"-nya IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta saat itu. Untuk generasi selanjutnya pasca

---

[3] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 405.

[4] Ilmu Sosial Profetik tidak boleh dipaksakan, ilmu harus eklektik, bersifat terbuka, menimba dari banyak sumber, sehingga ada *cross-fertilization.* Kuntowijoyo, "Ilmu Sosial Profetik: Etika Pengembangan Ilmu-ilmu Sosial", dalam *Re-strukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta* (Yogyakarta: Suka Press, 2007), 112-3.

[5] Muslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), 70-111.

[6] Setiawan, *Pemikiran Pendidikan M. Amin Abdullah,* 85.

keduanya, kita bisa menempatkan Amin untuk IAIN Jogja dan Azyumardi Azra dan atau Komaruddin Hidayat untuk IAIN Jakarta. Jadi, untuk kasus di IAIN Sunan Kalijaga, tidak berlebihan kiranya apabila penulis menyebut Mukti dan Amin sebagai "i-kon" intelektual Muslim di IAIN/UIN Sunan Kalijaga (Tentang perbedaan pemikiran antara Mukti dan Amin, lihat sub bab: "Scientific *(Hadarat an-Nass)*-cum (*Hadarat al-Falsafah)*-Doctriner *(Hadarat al-'Ilm)*" dalam buku penulis yang berjudul *Integrasi-Interkoneksi* [2013]). Kalau setelah Mukti ada Amin, setelah Amin ada siapa lagi?

Keempat, Amin dan Kunto sama-sama telah menawarkan konsep profetik. Bedanya, berangkat dari ilmu-ilmu sosial, Kunto merumuskan tiga pilar Ilmu Sosial Profetiknya, yaitu: humanisasi, liberasi, dan transendensi. Sedangkan Amin, berangkat dari filsafat keilmuan agama, merumuskan empat pilar pro(f)etik, yaitu: iman, nilai, metode, dan rasio. Konsep profetik inilah yang menjadi fokus kajian dalam artikel ini, untuk membedakan keduanya. Sebab menurut penulis, keduanya sama-sama ingin menggunakan "etika" sebagai *core* dasar untuk merekonstruksi bangunan ilmu-ilmu keislaman. Alasan pragmatis(is)menya, secara kebetulan, tahun 2013 akan diadakan acara *harlah* kedua tokoh tersebut, 60 tahun untuk Amin (bulan Juli) dan 70 tahun untuk Kunto (bulan September). Alasan terakhirnya, Amin adalah "pewaris" Kunto, dan Kunto sendiri secara eksplisit telah mencalonkan Amin sebagai "pewarisnya".

"Setelah Kunto, siapa lagi....". Tanggal 21 Juli 2001, satu tahun setelah Amin dikukuhkan sebagai Guru Besar Filsafat di IAIN/UIN Sunan Kalijaga (2000),[7] Kuntowijoyo membacakan Pidato Pengukuhan Guru Besarnya tentang tiga tahap Periodisasi Sejarah Kesadaran Keagamaan Umat Islam Indonesia, yaitu: mitos, ideologi, dan ilmu. Menurut Kunto, "Lahirnya periode ilmu itu sudah menjadi wacana pada 1960-an, namun baru pada tahun 1990-an hal itu menjadi kenyataan. Selain ICMI, kaum professional itu juga menghasilkan Periode Ilmu. Dalam periode ini apa yang oleh Muhammadiyah dulu substansi dan metodenya diambil dari khazanah dunia modern,

---

[7] M. Amin Abdullah, "Rekonstruksi Metodologi Studi Agama-agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multirelijius", dalam *Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Filsafat,* disampaikan di hadapan Rapat Senat Terbuka IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Tanggal 13 Mei 2000.

sekarang substansi itu sepenuhnya diganti dengan Islam. Ada gejala yang sama dari periode ini, yaitu perlunya Islam menjadi agama yang objektif (untuk siapa saja tanpa memandang predikatnya memandang sesuatu sebagai sebenarnya, tanpa dipengaruhi keyakinan pribadi). Adapun hasil periode ini dapat dilihat setidaknya dalam tiga bidang, yaitu ilmu Ekonomi Islam (dan Psikologi Islam) dan aplikasinya, politik praktis, dan pemikiran agama".[8]

Terkait dengan pemikiran agama, Kunto kembali mengatakan, "Dalam pemikiran agama untuk pribadi yang sesuai sebagai pemikir dan yang paling terprogram—tidak *ad hoc*—dalam Periode Ilmu saya mencalonkan M. Amin Abdullah dari IAIN—sebelum berubah menjadi UIN—Sunan Kalijaga. Kata orang dia mampu menyihir pendengar-pendengarnya dan memberi inspirasi intelektual. Pada hemat saya programnya ada tiga, yaitu menjadikan agama sebagai gejala objektif, budaya agama yang mengikuti zaman, dan ilmu agama yang kritis. *Pertama,* ia (Amin) ingin supaya Islam yang hanya subjektif, Islam yang spiritual, menjadi Islam yang objektif dengan menunjukkan moralitas ke-Islaman ke luar.[9] Hal itu seharusnya tidak mengherankan bagi pengikut Muhammadiyah, sebab sudah dikemukakan sejak lama, yaitu dalam *Suara Muhammadiyah* (No. 2, Tahun 1915), bahwa *akhlak mahmudah* (akhlak terpuji) harus menggantikan mistisisme, yang biasa menjadi praktik waktu itu. *Kedua,* ia (Amin) ingin mereformulasi gerakan *tajdid* (pembaruan Islam). Seperti diketahui gerakan pembaruan dalam Muhammadiyah sudah berumur 90 tahun, sehingga perlu terus menerus direformulasikan, supaya ketertinggalan dalam interpretasi agama dan sosial-budaya tidak terjadi.[10] *Ketiga,* ia (Amin) ingin supaya ilmu-ilmu Islam semakin kritis. Hal itu dia kerjakan dengan memperkenalkan hermeneutika (ilmu penafsiran, penafsir

---

[8] Kuntowijoyo, "Periodisasi Sejarah Kesadaran Keagamaan Umat Islam Indonesia: Mitos, Ideologi dan Ilmu", dalam *Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar Ilmu Sejarah pada Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada*, pada tanggal 21 Juli 200, 16.

[9] Lihat, M. Amin Abdullah, "Dari Spiritualitas ke Moralitas: Telaah atas Warisan Spiritualaitas Islam di Jawa", dalam *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer* (Bandung: Mizan, 2000), 187-201.

[10] Lihat, M. Amin Abdullah, "Pendekatan Teologis dalam Memahami Muhammadiyah", dalam *Intelektualisme Muhammadiyah Menyongsong Era Baru* (Bandung: Mizan dan Kelompok Studi Lingkaran, 1995), 23-37; *Falsafah Kalam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 23.

terlibat dalam tafsirannya, penulis tercermin dalam tulisannya) untuk menggantikan semiotika (ilmu tentang tanda, analisis menggunakan bahasa). Hasilnya mengagumkan: kritik atas tafsir, kritik atas kumpulan Hadis, dan kritik atas kitab kuning. Kebetulan selain ada pribadi yang sesuai, ada sejumlah orang yang mendirikan PSW (Pusat Studi Wanita) pada 1995 di IAIN Sunan Kalijaga yang mengurusi soal-soal jender dalam Islam, Lembaga itulah yang dapat menjadi tempat persemaian bagi program M. Amin Abdullah yang ketiga".[11]

Berdasarkan petikan di atas, kita bisa melihat bagaimana Kunto "memotret" seorang Amin. "Potret" ini sengaja penulis tampilkan agar penilaian kepada Amin tidak subjektif, tetapi setidaknya mendekati objektif, karena disampaikan oleh seorang Kunto yang tidak diragukan lagi kapasitas intelektualnya, dan yang terpenting adalah, penilaian itu tidak disampaikan dalam konteks pidato politik, tetapi di dalam "ruang" pidato akademik. Sebagaimana telah dijelaskan di atas, kenapa penulis perlu mempertautkan kedua pemikir ini?, salah satunya karena tahun 2013 ini adalah tahun spesial bagi "Mazhab Jogja", umumnya untuk Indonesia dan khususnya untuk masyarakat Jogja. Pada tahun 2013 ini, pada bulan Juli 2013, Amin merayakan biografi intelektualnya yang ke-60, sedangkan bulan September-nya, Kunto merayakan biografi profetiknya yang ke-70. Usia keduanya terpaut 10 tahun, sehingga dapat dikategorisasikan juga sebagai satu periode keilmuan. Bedanya, Kunto berada di akhir abad ke-20, dan Amin dapat ditempatkan di awal abad ke-21. Kedua-duanya akan dirayakan dan diperingati "pikiran-pikirannya". Bukan diperingati "usia"-nya, tetapi "umur"-nya. Untuk Amin telah penulis persiapkan buku "Integrasi-Interkoneksi: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah (1953-…)," sedangkan untuk Kunto, buku biografinya masih dalam proses penulisan oleh penulis sendiri. Untuk memfokuskan kajian, penulis hanya membandingkan pikiran Kunto dan Amin tentang "profetik". Objek material primer untuk mengkaji pikiran Kunto tentang profetik, penulis menggunakan artikel yang berjudul: "Perlunya Ilmu Sosial Profetik," Wawancara pada tanggal 13 Agustus 1988. Artikel hasil wawancara dengan Kunto ini pernah dimuat dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. 1, April-Juni 1989, halaman 12-15. Artikel ini

---

[11] Kuntowijoyo, "Periodisasi Sejarah", 18-9.

kemudian dimuat di buku *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi,* Mizan: 1991, halaman 286-291; buku *Muslim Tanpa Masjid* (2001), sub bab *Paradigma Baru Ilmu-Ilmu Islam: Ilmu Sosial Profetik sebagai Gerakan Intelektual,* halaman 101-111; buku *Islam Sebagai Ilmu* (2006), sub bab *Perlunya Ilmu Sosial Profetik* dan sub bab *Ilmu Sosial Profetik: Etika Pengembangan Ilmu-ilmu Sosial,* halaman 83-110; dan buku terakhir Kunto: *Maklumat Sastra Profetik* (2006). Sedangkan untuk mengkaji pikiran Amin tentang konsep pro(f)etik-nya, penulis menggunakan sumber primer artikelnya yang berjudul: "Epistemologi Ilmu Pro(f)etik: Apa Yang Terlupakan dari Ilmu-ilmu Sekuler?" (2011), "Etika Hukum di Era Perubahan Sosial: Paradigma Pro(f)etik dalam Hukum Islam Melalui Pendekatan Sistem" (2012), dan "Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam Pada Era Perubahan Sosial: Membangun Paradigma Filsafat Keilmuan dan Pendidikan Agama Islam" (2013). Untuk melengkapi sumber data primer, penulis juga menggunakan sumber data sekunder tentang tema yang terkait. Karena dalam artikel ini, Amin yang menjadi fokus utama kajian, sedangkan Kunto hanya sebagai pikiran "pembanding", maka model rajutan keduanya *(hairs plaiting),* meminjam istilah Imre Lakatos,[12] Amin sebagai *hard-core*-nya dan Kunto sebagai *protective belt*-nya.

Profetik dan Pro(f)etik

Setidaknya ada delapan perbedaan mendasar antara konsep "profetik"-nya Kuntowijoyo dan konsep "pro(f)etik"-nya M. Amin Abdullah, yaitu: *Pertama,* cara penulisan. Kunto menulis istilah "profetik" dengan tanpa huruf "f" dikurung. Implikasinya adalah, profetik ini berasal dari kata *prophet* yang artinya "nabi", sedangkan *prophetic* artinya "kenabian". Sehingga seakan-akan, "profetik" yang diharapkan Kunto adalah *prophet* yang bermakna "nabi" secara keseluruhan, sehingga yang ditiru adalah perilaku dan tindakan Nabi Muhammad saw secara keseluruhan. Kalau hal ini yang dimaksudkan oleh Kunto, maka menurut penulis adalah *impossible* (sebab sebagai *uswah,* Nabi Muhammad saw adalah *Insan Kamil*). Sedangkan Amin

---

12 Imre Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", dalam Imre Lakatos dan Alan Musgrave (ed.), *Critism and the Growth of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), 11.

menulis kata "pro(f)etik" dengan huruf "f" dikurung, sehingga kata "pro(f)etik" bisa dibaca sebagai "pro () etik" ('pro' atau berpihak pada nilai-nilai etika). Kunto sendiri menggunakan istilah pro-aktif.[13] Penulis sendiri berpendapat sebaiknya menggunakan istilah inter-etik saja. Sebab, implikasi dari 'pro etik' adalah adanya keberpihakan pada konsep etika tertentu. Sedangkan inter-etik menggambarkan adanya sikap *inter-standing* antar konsep-konsep etika, bukan *under-standing*. Implikasi dari cara penulisan "pro(f)etik" adalah, bahwa yang ditiru dari Nabi Muhammad saw tidak keseluruhannya, yang tentunya *impossible* dan terlalu utopis, tetapi yang ditiru hanyalah empat nilai dasar etikanya (realis) yang menjadi *core values,* yaitu: *shiddiq, amanah, tablig,* dan *fathanah.*[14] Sehingga jika profetik bersifat *impossible,* maka pro(f)etik bersifat *new possibilities*, selain juga lebih *modest.*

Kedua, Kunto menggunakan istilah "ilmu integralistik",[15] sedangkan Amin menggunakan istilah "integratif-interkonektif" (i-kon).[16] Menurut Kunto, ilmu integralistik adalah ilmu yang menyatukan (bukan sekedar menggabungkan) wahyu Tuhan dan temuan pikiran manusia (ilmu-ilmu integralistik) tidak akan mengucilkan Tuhan (sekularisme) atau mengucilkan manusia (*other worldly asceticisme*). Diharapkan bahwa integralisme akan sekaligus menyelesaikan konflik antara sekularisme ekstrem dan agama-agama radikal dalam banyak sektor.[17] Sedangkan tentang istilah "(integratif)-interkonektif", Amin menyatakan bahwa: "Berbeda sedikit dari paradigma "integrasi" keilmuan yang seolah-olah berharap tidak akan ada lagi ketegangan (*tension*) dimaksud, yakni dengan cara meleburkan dan melumatkan yang satu ke dalam lainnya, baik dengan cara meleburkan sisi normativitas-sakralitas keberagamaan secara menyeluruh masuk ke wilayah

---

13 Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu,* viii.

14 M. Amin Abdullah, "Epistemologi Ilmu Pro(f)etik: Apa Yang Terlupakan dari Ilmu-ilmu Sekuler?" (2011), 33.

15 Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, 55. Ilmu integralistik adalah ilmu yang menyatukan (bukan sekedar menggabungkan) antara wahyu Tuhan dan temuan pikiran manusia (ilmu integralistik) tidak akan mengucilkan peran Tuhan (sekularisme) atau mengucilkan manusia *(other wordly asceticism).* Diharapkan bahwa integralisme akan sekaligus menyelesaikan konflik antara sekularisme ekstrim dan agama-agam radikal dalam banyak sektor.

16 Lihat, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

17 Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, 55.

"historisitas-profanitas", atau sebaliknya membenamkan dan meniadakan seluruhnya sisi historisitas keberagamaan Islam ke wilayah normativitas-sakralitas tanpa *reserve,* maka penulis (dalam hal ini Amin) menawarkan paradigma "interkoneksitas" yang lebih *modest* (mampu mengukur kemampuan diri sendiri), *humality* (rendah hati), dan *humanity* (manusiawi)".[18] Berdasarkan penjelasan ini Amin sebenarnya hanya ingin menawarkan model interkoneksitas, bukan model integrasi, sebagaimana yang juga digunakan oleh Kunto. Dengan demikian istilah "interconnected"-nya Amin ini paralelisasinya adalah dengan istilah "inter-connected"-nya Kunto. Bedanya dari cara penulisan teknis dan metodis. Kalau "interconnected"-nya Amin[19] berasal dari metode sirkularisme-hermeneutikal,[20] maka "inter-connected"-nya Kunto (cara penulisannya dengan memisahkan antara kata "inter" dan "connected"-nya dengan tanda "-"), berasal dari metode strukturalisme-transendental.[21] Bedanya, *interconnected*-nya Amin anyamannya bersifat eksternal-

---

18 Abdullah, *Islamic Studies*, vii-ix.

19 Menurut Minhaji, ia mendefinisikan integrasi, berasal dari kata kerja *to integrate,* yang berarti: *"to join to something else so as to form a whole"* atau *"to join in society as a whole, spend time with members of other groups and develop habits like theirs".* Bisa juga berarti *"to bring (parts) together into a whole"* atau *"to remove barriers imposing segregation upon (racial group)".* Dari kata kerja *to integrate* inilah lahir kata benda *integration* dan kata sifat *integrative* dan juga *integrated.* Sedangkan kata *interkoneksi* bisa dilihat dari dua akar kata: *inter* dan *connect. Inter* merupakan bentuk *prefix* yang berarti *between* atau *among (a group)*—menurut penulis, *inter* di sini dimaknai sebagai *among* (di antara banyak pihak: triadik), bukan *between* (di antara dua pihak: diadik), sebab interkoneksi menggunakan pilar tridik, yaitu *triple h}ad}arah—.* Sedangkan *connect* adalah: *to join, unite,* atau *link,* dan dari sini kemudian muncul pemahaman *"to think of as related", "to associate in the mind".* Dari sini muncul kata benda berupa *connection,* dan kata sifat *connected* (mungkin lebih tepat ketimbang *connective,* karena *connective* pasti kata sifat, sedangkan *connected* bisa kata sifat dan bisa juga kata kerja). Atas dasar ini semua maka kemudian dikenal istilah *an integrated dan interconnected approach* (pendekatan integrasi-interkoneksi). Akh. Minhaji, *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Suka Press, 2013), 85-6.

20 M. Amin Abdullah, "at-Ta'wil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *al-Jami'ah,* No. 39, Tahun 2001, 20.

21 Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-Esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001), 14. Menurut Kunto, *inter-connectedness* menjelaskan tentang keterkaitan dalam Islam, misalnya seperti keterkaitan antara iman dan amal salih. Dengan kata lain, epistemologi dalam Islam adalah epistemologi relasional, satu unsur selalu ada hubungannya dengan yang lain. Keterkaitan ini sebagai *logical conse-*

intersubjektif, antara agama, ilmu, dan filsafat, sedangkan *inter-connected*-Nya Kunto digunakan untuk merajut di dalam ruang internal-subjektif agama Islam saja.

Ketiga, inspirator filosofis. Menurut Kuntowijoyo sendiri, asal-usul Ilmu Sosial (Profetik) berasal dari ide tulisan-tulisan Sir Muhammad Iqbal[22] dan Roger Garaudy.[23] Dari Iqbal, Kuntowijoyo belajar tentang etika profetik, sedangkan dari Garaudy, ia belajar tantang filsafat profetik.[24] Sedangkan tiga pemikir Muslim kontemporer yang menjadi inspirator Amin ketika menggagas nilai-nilai pro(f)etik, antara lain adalah: Khaled Abou Fadl (*honesty, diligence, comprehensiveness, rasionableness, and self-restrain:*[25] *iman, metode, nilai,*

---

quences dari satu unsur. Misalnya seluruh rukun Islam lainnya (shalat, zakat, puasa, haji) adalah konsekuensi logis dari *syahadah.*

22 Dalam *magnum opus*-nya yang berjudul *Reconstruction of Religion Thought in Islam,* Sir Muhammad Iqbal mengungkapkan kembali kata-kata seorang sufi, bahwa Nabi (*Prophet*) Muhammad saw telah sampai ke tempat paling tinggi (dalam peristiwa *Isra' Mi'raj*) yang menjadi dambaan ahli mistik (sufi), tetapi ia kembali ke dunia untuk menunaikan tugas-tugas kerasulannya. Pengalaman keagamaan yang luar biasa itu tidak mampu menggoda nabi untuk berhenti. Akan tetapi ia menjadikannya sebagai kekuatan psikologis untuk mengubah kemanusiaan. Dengan kata lain, pengalaman religius itu justru menjadi dasar keterlibatannya dalam sejarah, suatu aktivisme sejarah. Sir Muhammad Iqbal, *Reconstruction of Religion Thought in Islam*. Kitab Bhavan, 2000.

23 Dari Roger Garaudy, filosof Perancis yang jadi Muslim, Kuntowijoyo belajar tentang *filsafat profetik,* terutama dari sebuah bukunya yang berbahasa Perancis, yang kemudian diterjemahkan oleh H.M. Rasjidi menjadi *Janji-janji Islam.* Menurut Garaudy, sebagaimana dikutip oleh Kuntowijoyo, Filsafat Barat tidak memuaskan, sebab hanya terombang ambing antara dua kubu, idealis dan materialis, tanpa kesudahan. Filsafat Barat (filsafat kritis) itu lahir dati pertanyaan: "Bagaimana pengetahuan itu dimungkinkan?". Dia menyarankan untuk mengubah pertanyaan itu menjadi: "Bagaimana wahyu itu dimungkinkan?". Dikatakannya bahwa satu-satunya cara untuk menghindari kehancuran peradaban ialah dengan mengambil kembali warisan Islam. Filsafat Barat sudah "membunuh" Tuhan (despiritualisasi) dan manusia (dehumanisasi), karena itu dia menganjurkan supaya umat manusia memakai filsafat kenabian dari Islam. Kunto kemudian menggagas konsep "Teoantroposentrik". Roger Garaudy, *Janji-jani Islam,* terj. H.M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1982).

24 Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu,* 97.

25 Khaled Abou Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld Publications, 2003). Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh R. Cecep Lukman Yasin, lihat, Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi, 2004).

dan *rasio*),[26] Jasser Auda (*cognitive, wholeness, openness, interrelatedness, and multi-dimensionality*),[27] dan Gulen tentang *hizmet/khidmah/services*,[28] serta tetradik karakter akademik: *paradigm shift, altruism, social dimension, and epistemological dimension*.[29]

Keempat, jika Kunto menggunakan epistemologi "structure" (strukturalistik), maka Amin menggunakan epistemologi "system" (sistemik). Dengan mengutip Jean Piaget,[30] Kunto menyebutkan ciri-ciri dari struktur, yaitu: *wholeness* (keseluruhan); *transformation* (perubahan bentuk); dan *self-regulation* (mengatur diri sendiri).[31] Tiga ciri lain dari sebuah struktur adalah: *inter-connectedness* (keterkaitan); *innate structuring capacity* (struktur pembentuk); dan *binary opposition*.[32] Sedangkan Amin, dengan mengutip Jasser Auda, mengambil enam pilar dalam epistemologi "systems", yaitu: *purposefulness, cognitive, wholeness, openness, interrelatedness,* dan *multi-dimensionality*).[33]

---

26 Abdullah, *Epistemologi Ilmu Pro(f)etik,* 33.

27 Jasser Auda, *Maqashid ash-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (Herndon, USA: The International Institute of Islamic Thought, 2008).

28 Abdullah, *Epistemologi Ilmu Pro(f)etik,* 34. Menurut Amin, "Yang belum dicari rumusannya secara tajam, sederhana dan simpel adalah pentingnya membangun etos dedikasi dan etos pengabdian *(khidmah, services)* kepada kemanusiaan universal, tanpa dihalang-halangi oleh sekata-sekat ilmu, lapisan sosial, agama, ras, suku, dan bangsa".

29 Aslandogan Yuksel A dan Muhammed Çetin, "The Educational Philosophy of Gülen in Thought and Practice", dalam Robert A. Hunt dan Yuksel A. Aslandogan (ed.), *Muslim Citizens of the Globalized World: Contributions of the Gülen Movement* (Somerset, NJ: The Light, Inc & IID Press. 2006), 31.

30 Jean Piaget, *Structuralism* (New York: Harper & Row Publisher, 1970), 2.

31 Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu,* 29.

32 *Ibid.,* 32-4.

33 Auda, *Maqashid ash-Shari'ah,* 70-5. Genealogi tulisan Amin tentang Auda (Pendekataan Sistem), pertama kali disampaikannya dalam acara seminar nasional "Rekonstruksi dan Paradigma Keilmuan dalam Pengembangan Keilmuan Fakultas Syari'ah dan Hukum, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 29 September 2012, dan telah dimuat dalam jurnal *Asy-Syir'ah*, Vol. 46, No. II, Juli-Desember 2012. Judul artikelnya adalah: "Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi". Dalam artikel ini pikiran-pikiran Auda didialogkan oleh Amin dengan pemikiran Abdullah Saeed (Progressif-Ijtihadi dalam tafsir al-Qur'an). Tanggal 23 April 2013, artikel tersebut disampaikan kembali oleh Amin dalam acara Pertemuan Teolog Nusantara, yang diselenggarakan oleh Jaringan Masyarakat Sipil Peduli Syari'ah, Banda Aceh, di hotel Rasamala. Banda Aceh. Bedanya, di Aceh ini Amin "membawa" kajian Hukum Islam-nya Auda ke dalam kajian

Berdasarkan tabel di atas, ada persamaan (*similarities*) dan perbedaan (*differences*) antara epistemologi "structure" dan "system". Persamaannya adalah, baik struktur maupun sistem sama-sama menggunakan konsep *wholeness* atau *keseluruhan,* dan *inter-relatedness* atau *inter-connectednes* atau *saling keterkaitan.* Sedangkan perbedaannya antara lain adalah, struktur menggunakan logika oposisi biner (oposisi konflik dan oposisi ekuilibrium),[34] sedangkan sistem menggunakan logika multidimensionalitas; struktur bersifat tertutup (*self-regulation*), sedangkan sistem bersifat terbuka (*openness*); struktur berbentuk hierarkhis, sedangkan sistem berbentuk sirkularis, dan sebagainya.

Kelima dan *Keenam* adalah Sumber dan Pilar. Kunto menggunakan sumber "teologis" dasar etika profetiknya dari ayat al-Qur'an berikut ini:

> Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf (humanisasi), dan mencegah dari yang munkar (liberasi), dan beriman kepada Allah (transendensi). Sekiranya ahli kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik.[35]

Menurut Kunto, ada empat hal yang tersirat dalam objektifikasi ayat ini, yaitu:[36] (1) konsep tentang umat terbaik, (2) aktivisme sejarah,

---

Kalam dan Teologi. Kemudian pada tanggal 18 Mei 2013, di Malang, artikel ini disampaikan kembali oleh Amin, selain menawarkan pikiran Auda dan Saeed, Amin menambahkan pemikiran Muhammad Fethullah Gulen, yang gerakan pendidikannya memiliki banyak sekolah di berbagai negara di dunia. Artikel tersebut diberi judul oleh Amin menjadi: "Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam Pada Era Perubahan Sosial: Membangun Paradigma Filsafat Keilmuan dan Pendidikan Agama Islam", dalam acara Workshop Kurikulum Program Doktor Pendidikan Agama Islam, Universitas Muhammadiyah Malang, 18 Mei 2013. Dalam acara ini, Amin "membawa" Hukum Islam-nya Auda ke ranah Pendidikan Agama Islam. Rencananya, naskahnya ini akan disempurnakan kembali untuk disampaikan dalam acara Inaugurasi Pidato AIPI pada bulan September 2013 di Jakarta.

[34] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu,* 34. Kunto membagi dua jenis oposisi, yaitu oposisi konflik, seperti mukmin vs kafir, *ma'ruf vs munkar,* dan sebagainya, dan oposisi ekuilibrium, seperti laki-laki dan perempuan, kaya dan miskin, dan sebagainya.

[35] Q.S. Ali 'Imran (3): 110.

[36] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, 93.

(3) pentingnya kesadaran, dan (4) etika profetik. Terkait dengan etika profetik, dengan teknik objektifikasi, Kunto menterjemahkan kalimat *ta'murūna bi al-ma'rūf* sebagai pilar humanisasi, *tanhauna 'an al-munkar* sebagai pilar liberasi, dan *tu'minūna billāhi* sebagai pilar transendensi. Sedangkan Amin mencoba merevitalisasi makna empat sifat Nabi Muhammad saw menjadi berikut, yaitu: sifat *shiddiq* sebagai basis *iman,* sifat *amanah* sebagai basis *value,* sifat *tablig* sebagai basis *method*, dan sifat *fathanah* sebagai basis *rationality.*

Amin menggunakan dua ayat "teologis" sebagai dasar ontologism etika pro(f)etiknya, yaitu ayat-ayat berikut ini:

> *Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal*. (Q.S. al-Hujurat (49): 13)

Menurut Amin, kata *ta'arruf* pada ayat di atas dapat dimaknai sebagai universalisme kemanusiaan.[37] Amin kemudian mengembangkan konsep ontologi *ta'arruf* yang mempunyai asal kata *'a-ra-fa* di atas dengan epistemologi-nya Jabiri tentang konsep *irfani ('a-ra-fa).* Menurut Amin:

> Agama-agama di dunia yang tidak memiliki pola pikir *irfani* akan sangat kesulitan menghadapi realitas pluralitas keberagamaan umat manusia baik internal maupun eksternal. Perdamaian dunia dan kehidupan bersama yang bersifat non-konfliktual sulit dibangun. Hanya pola pikir epistemologi *irfani* inilah yang dapat mendekatkan hubungan sosial antar umat beragama, meskipun secara sosiologis mereka tetap saja sah untuk tersekat-sekat dalam entitas dan identitas sosial-kultural mereka sendiri-sendiri lewat tradisi formal-tekstual keagamaannya. Secara aksiologis, budaya dan masyarakat Indonesia lebih menghormati karakter *'arif (irfani)* dan bukannya *'alim (bayani)* untuk hal-hal yang terkait dengan kompleksitas pergaulan sosial, budaya dan keagamaan.[38]

---

[37] Abdullah, *Keimanan Universal,* 11; *Studi Agama,* 57.
[38] Abdullah, "Epistemologi Ilmu Pro(f)etik," 16.

Tahun 2013, dalam artikelnya yang berjudul "Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam,"[39] dengan menggunakan model aksiologi Gulen, Amin membawa *sibgah* epistemologi *irfani* tersebut ke ranah aksiologi-praktis dalam konteks pendidikan Islam. Menurut Amin, dengan mengutip Cetin,[40] setidaknya ada 4 (empat) pilar penyangga yang menopang filsafat dan praktik pendidikan sekolah-sekolah Gulen dimana pun berada: *Pertama, Paradigm Shift*. Perlunya perubahan paradigma dengan cara memberi penghargaan yang tinggi terhadap usaha pendidikan dan profesi guru/pendidik dan meningkatkan derajat keduanya ke tingkat dan status yang lebih tinggi atau mulia. Gulen melihat hanya pendidikan-lah sebagai jalan terakhir untuk memecahkan berbagai persoalan masyarakat dan kebutuhan humanitas. Guru-guru yang mampu mempraktikkan dan mengejewantahkan "nilai-nilai universal" dalam pendidikan seperti diungkap di atas ternyata sangat diminati dan disukai para orang tua murid. Merekalah para pelaku utama dari gerakan sipil (*civic activism*). *Kedua, Altruism*. Yaitu kesediaan dan kemampuan untuk mendahulukan kepentingan orang lain, menghilangkan rasa keakuan (*selfishness*) dan membangun semangat pelayanan sosial dalam wilayah pendidikan. *Ketiga, Social Dimension*. Dimensi sosial yang mampu menghimpun sinergi para pendidik, orang tua murid, dan sponsor/pengusaha dalam hubungan segitiga yang kokoh untuk pelayanan kemanusiaan, tanpa kenal pamrih lewat jalur pendidikan. *Keempat, Epistemological Dimension*. Dimensi epistemologi keilmuan, yang mampu mensintesakan antara hati dan pikiran, antara tradisi dan modernitas, antara intelektual dan spiritual. Pendekatan pendidikan yang ramah dengan sains dan teknologi dan hangat dan bersahabat dengan budaya dan kepercayaan masyarakat lokal secara umum. Keempat pilar tersebut saling terhubung secara kokoh dan tidak berdiri sendiri-sendiri.[41]

Menurut penulis, konsep *ta'arruf* atau *'irfani* atau spiritualisme sains-global-tasawuf di atas identik dengan pesan makna kata *majalis* dalam al-Qur'an, yang secara "teologis-ontologis" juga digunakan oleh Amin untuk menjelaskan tentang epistemologi *hadarah*-nya.

---

[39] Abdullah, "Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam," 58-9.

[40] Muhammed Çetin, "The Educational Philosophy of Gülen in Thought and Practice", 31; Abdullah, "Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam," 58-9.

[41] *Ibid.*

Perhatikan ayat ini:

> Hai orang-orang beriman apabila kamu dikatakan kepadamu: "Berlapang-lapanglah dalam majlis (*global citizenship*)", maka lapangkanlah niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu. Dan apabila dikatakan: "Berdirilah kamu", maka berdirilah, niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman *(hadarat an-nass)* di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan *(hadarat al-'ilm)* beberapa derajat. Dan Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan (*hadharat al-falsafah)*.[42]

Menurut Amin, berdasarkan ayat di atas, "UIN Sunan Kalijaga dituntut untuk mengembangkan pendidikan yang berperspektif Qur'ani, yakni pendidikan yang utuh, yang menyentuh seluruh domain yang disebut Allah dalam kitab suci *(hadharat an-nass),* juga mendalam dalam kajian-kajian keilmuannya *(hadharat al-'ilm),* serta peduli dengan wilayah 'amali, praksis nyata dalam realitas dan etika *(hadharat al-falsafah)*."[43] Berdasarkan ontologi ayat di atas dan dipengaruhi oleh epistemologi Jabirian, Arkoen, dan sebagainya, Amin kemudian merumuskan trilogi epistemologi *hadharah,* yaitu: *hadharat an-nass, hadharat al-falsafah,* dan *hadharat al-'ilm.*[44] Menurut penulis, terkait dengan pentingnya spiritualisme sains-global atau *irfani (majalis),* mustinya ada satu tambahan epistemologi lagi, yaitu: *hadharat at-tasawwuf.* Berdasarkan penjelasan di atas, menurut penulis, ada tiga jenis pro(f)etik-nya Amin. Lihat tabel ini:

Pro(f)etik			
Pengaruh	Khaled Abu Fadl	Gulen	Pemikir Muslim Kontemporer
1	iman	*paradigm Shift*	*hadarat an-nass*
2	nilai	*altruism*	*hadarat at-tasawwuf*
3	metode	*epistemological dimension*	*hadarat al-falsafah*
4	rasio	*social dimension*	*hadarat al-'ilm*

---

42 Q.S. al-Mujadalah (58): 11.
43 Abdullah, "Epistemologi Ilmu Pro(f)etik," 36.
44 Abdullah, *Islamic Studies*, iix.

Sebagaimana telah dijelaskan dalam bagian sebelumnya, profetik-nya Kunto berada di zona objektifikasi, sedangkan pro(f)etik-nya Amin berada di zona intersubjektifikasi. Zona objektifikasi adalah zona "antara" di antara zona ideologi dan ilmu. Sebagaimana diketahui, karena terinspirasi oleh *Hukum Tiga Tingkatan* yang diantaranya dipakai oleh Auguste Comte (1798-1857) untuk mendefinisikan bahwa evolusi pemikiran manusia itu mengalami tiga tingkat, yaitu teologis, metafisis, dan positif, Kunto kemudian menawarkan tiga tingkat kesadaran keberagamaan umat Islam di Indonesia yang juga melalui tiga tahap, yang disebutnya dengan mitos, ideologi, dan ilmu. Menurut Kunto, tahap mitos dapat dihubungkan dengan petani, ideologi dengan kaum terpelajar, dan ilmu dengan kelompok professional.[45] Berdasarkan tiga tahap ini, metode objektifikasi dapat ditempatkan di antara zona ideologi dan zona ilmu.

Berbeda dari Kunto, dalam konteks ilmu sejarah, yang meminjam *Hukum Tiga Tingkatan*-nya Comte, Amin, dalam konteks studi Agama, meminjam teori empat fase atau tahapan studi agama terhadap fenomena agama-nya Keith Ward,[46] yaitu tahap *local, canonical, critical,* dan *global*.[47] Berdasarkan empat fase ini, Amin kemudian memetakan posisi *'Ulum ad-Din (Islamic Religious Knowledge), al-Fikr al-Islami (Islamic Thought),* dan *Dirasah Islamiyah (Islamic Studies)* menurut ciri khasnya masing-masing. Amin kemudian menempatkan posisi *'Ulumuddin* di antara irisan tahap *local* dan *canonical*; posisi *al-Fikr al-Islami* di antara irisan tahap *canonical* dan *critical,* posisi *Dirasah Islamiyah* di antara irisan tahap *critical* dan *global,* dan menempatkan posisi *Dirasah ad-Diniyyah* di tahap *global.*

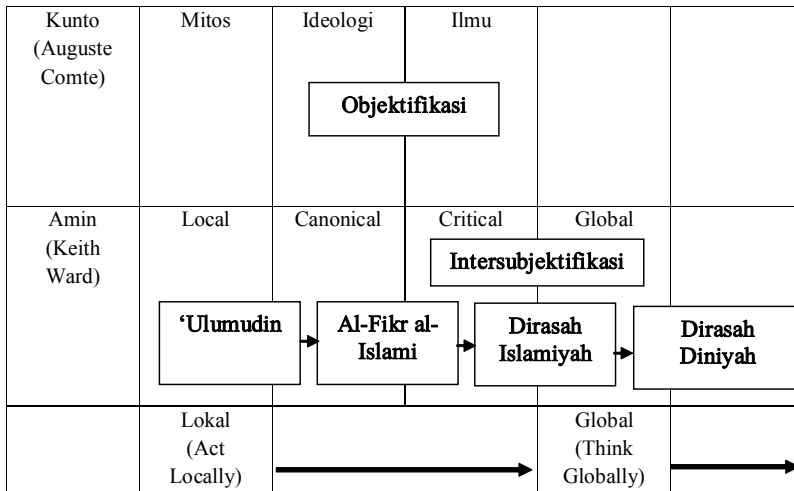
Berdasarkan penjelasan di atas, tiga tahapan sejarah-nya Kunto, yaitu mitos, ideologi, dan ilmu dapat dikorelasikan dengan empat tahapan *local, canonical, critical,* dan *global.* Tahap mitos paralel dengan tahap *local,* tahap ideologi paralel dengan tahap *canonical,* tahap ilmu paralel dengan tahap *critical,* dan akhirnya ke tahap *global.* Dengan demikian posisi objektifikasi-nya Kunto berada di zona "antara", antara

---

[45] Kuntowijoyo, *Periodisasi Sejarah,* 3.

[46] Keith Ward, *The Case for Religion* (Oxford: Oneworld Publictions, 2004), 11.

[47] M. Amin Abdullah, "Mempertautkan *'Ulum ad-Din, al-Fikr al-Islami* dan *Dirasah Islamiyah:* Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global, dalam *Workshop Pembelajaran Inovatif Berbasis Integrasi-Interkoneksi*, Yogyakarta, 19 Desember 2008, 7-19.

zona ideologi *(canonical)* dan ilmu *(critical),* sedangkan posisi inter-subjektifikasinya Amin berada di zona "in between" di antara zona ilmu *(critical)* dan zona *global.* Untuk lebih jelasnya perhatikan tabel di bawah ini, sebagai bentuk "hairs plaiting" (anyaman rambut) antara Amin dan Kunto:

Ketujuh, Implikasi. Konsep Ilmu Sosial Profetik (Transendensi, Humanisasi, dan Liberasi) yang digagas oleh Kunto di atas banyak mengilhami lahirnya kajian ilmu-ilmu sosial yang bersifat profetik, seperti Sosiologi Profetik, Pendidikan Profetik, Hukum Profetik, Psikologi Profetik, Sastra Profetik, dan sebagainya. Sedangkan konsep "Pro(f)etik" yang digagas oleh Amin adalah sebagai titik sentral yang menyatukan tiga model keilmuan, yaitu: Keilmuan Agama (Kalam, Fikih, Tasawuf, dan sebagainya)—kluster ketiga "spider web"—, Ilmu-ilmu Sosial (Antropologi, Sosiologi, Sejarah, dan sebagainya)—kluster keempat "spider web"— dan *Humanities* (Kesetaraan Jender, HAM,

---

[48] Sebagaimana yang terlihat dalam jaring laba-laba (lihat *spider web* dalam artikel Alim Roswantoro dalam buku ini, hal. 24), diharapkan dengan paradigma integratif-interkonektif akan terjadi perkembangan dalam ilmu keislaman, dimana tidak lagi terfokus pada lingkar ke-1 dan lingkar ke-3 tetapi juga melangkah pada lingkar ke-4 dan ke-5. Selama ini pengajaran di perguruan tinggi agama masih berkutat pada lingkar 1 dan ke-3 dan masih baru akan memasuki lingkar ke-4 serta belum menyentuh pada lingkar ke-5. Jaring laba-laba ini menampakkan adanya pergerakan zaman dan kompleksitas persoalan masyarakat yang akan bisa diselesaikan dengan

Pluralisme Agama, dan sebagainya)—kluster kelima "spider web".[48] Jadi, jangkauan pro(f)etik lebih luas dibandingkan dengan (ilmu sosial) profetik. Sebab, etika pro(f)etik sebarannya hingga menggagas sebuah Etik(a) (K)emanusiaan (U)niversal (aKU) dalam era *global citizenship*.

Kedelapan, Implementasi. Dalam buku terakhirnya yang berjudul *Maklumat Sastra Profetik,* Kunto telah membuat *guide* singkat bagaimana pendekatan profetik tersebut diaplikasikan dalam dunia sastra. Tiga kaidah yang ditawarkan oleh Kunto adalah: epistemologi strukturalisme transendental, sastra sebagai ibadah, dan keterkaitan antar kesadaran.[49] Tahun 2013, terkait dengan implementasi pendekatan integrasi-interkoneksi pro(f)etik, lahirlah buku yang berjudul *Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi*. Buku ini menawarkan empat tahapan *guide* dalam dunia ilmu (penelitian ilmiah), yaitu: *triple hadarah, spider web, spheres and models,* dan 8 kacamata point.[50] Apabila dibaca dengan pro(f)etik-nya Khaled Abu Fadl, *spider web* dapat digunakan untuk menjelaskan keterkaitan antara iman (al-Qur'an dan al-Hadis) dan nilai (lokal—*'ulumuddin*—kanonikal—*al-fikr al-islami*—kritikal—*dirasah islamiyah*—global), prinsip metode-nya dapat diwakili oleh *spheres and models*, dan prinsip rasio-nya diwakili oleh model 8 kacamata point.[51] Sedangkan *triple hadarah*-nya dapat dikembangkan menjadi *tetra hadarat,* dengan menambahkan pilar *hadarat at-tasawwuf*—dari triadik ke tetradik. Untuk me-*landing*-kan pendekatan integrasi-

---

perkembangan ilmu-ilmu keislaman. Lingkar 1 dan 3 disebut sebagai 'Ulumuddin yang merupakan representasi dari "tradisi lokal" keislaman yang berbasis pada "bahasa" dan "teks-teks" atau nash-nash keagamaan. *Lingkar ke-3 (3a + 3b + 3c) disebut sebagai* al-Fikr al-Islami sebagai representasi pergumulan humanitas pemikiran keislaman yang berbasis pada "rasio-intelek". Sedangkan lingkar ke-5 (1 + 3 + 4 + 5) disebut Dirasat Islamiyyah atau Islamic Studies sebagai kluster keilmuan baru yang berbasis pada paradigma keilmuan sosial kritis-komparatif lantaran melibatkan seluruh "pengalaman" (experiences) umat manusia di alam historis-empiris yang amat sangat beranekaragam.

[49] Kuntowijoyo, *Maklumat Sastra Profetik: Sebuah Karya Terakhir Kuntowijoyo* (Yogyakarta: Grafindo, 2006), 2-7.

[50] Waryani Fajar Riyanto, *Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi: Dalam Penelitian 3 (Tiga) Disertasi Dosen UIN Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, 2013).

[51] Lihat, M. Amin Abdullah, "Metodologi Penelitian Untuk Pengembangan Studi Islam: Perspektif Delapan Poin Sudut Pandang", *Religia: Jurnal Studi-Studi*

interkoneksi pro(f)etik ini ke wilayah Pendidikan (Tinggi Agama) Islam, dapat menggunakan empat *sibgah*-nya Gulen, yaitu: *paradigm shift, altruism, social dimension,* dan *epistemological dimension.*

Setelah menggagas etos baru keilmuan (pro[f]etik), yang terdiri dari tiga model, yaitu: 1) *iman, value, method, rationality* (model Khaledian); 2) *paradigm shift, altruism, social dimension, epistemological dimension* (model Gulenian); dan 3) *hadhārat an-nass, hadhārat al-falsafah, hadhārat al-'ilm, hadhārat at-tasawwuf* (model *Hadarian*), Amin juga menggagas sebuah etos baru keagamaan yang terhimpun dalam tiga (3) etika kerja, yaitu: *pertama,* kemampuan untuk menahan diri (*an ethics of restrain*); *kedua,* meneguhkan perilaku baik (*an ethics of virtue*), dan *ketiga,* mendedikasikan diri untuk kemaslahatan dan kesejahteraan bersama (*an ethics of altruism*). Menurut penulis, ketiga etos keagamaan inilah yang sebenarnya diajarkan dalam internalisasi nilai filosofis bulan Ramadhan, misalnya, yaitu: amalan puasanya sendiri untuk membentuk (eksternalisasi) "an ethics of restrain", amalan di dalam bulan Ramadhan, seperti tadarrus, shalat tarawih dan lain-lain untuk membentuk "an ethics of virtue", dan amalan zakat fitrah untuk membentuk "an ethics of altruism".[52]

Dari Duo Trialektika ke Tetralektika: Menawarkan Model "SS" (Sirkular-Struktural)

Telah banyak model yang diajukan orang untuk menggagas reintegrasi antara *religion* dan *science,* dan Armahedi Mahzar, misalnya, telah menawarkan sebuah bentuk integrasi ilmu yang disebut dengan Integralisme Islam.[53] Model-model itu dapat diklasifikasikan dengan menghitung jumlah konsep dasar yang menjadi komponen utama model itu. Jika hanya satu, model itu disebut model *monadik.* Jika ada dua, tiga, empat, atau lima komponen, model-model itu masing-masingnya bisa disebut sebagai model *diadik, triadik, tetradik,* dan *pentadik*. Model monadik, hanya menjelaskan tentang *religion* saja atau *science* saja; model diadik telah menghubungkan antara *religion and science;* model triadik (trialektika) telah menggunakan *philosophy* sebagai

---

Agama, Vol. IV, No. 1, Januari 2005.

[52] M. Amin Abdullah, "Dakwah Pencerahan Untuk Masyarakat Kelas Menengah: Perspektif Teologis", dalam *Kegiatan Peng(k)ajian Ramadhan Pimpinan Pusat Muhammadiyah* di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta,

jembatan penghubung antara *religion* dan *science;* dan model tetradik (tetralektika) yang dimaksudkan dalam artikel ini adalah hubungan empat kuadran antara *religion* (agama), *philosophy* (filsafat), *science* (ilmu), dan *art* (seni).

Berbeda dengan Amin yang menggunakan metode sirkularisme-hermeneutikal, Kuntowijoyo memilih menggunakan metode strukturalisme-transendental. Menurut Kunto, "Pemakaian strukturalisme dan bukannya hermeneutik untuk memahami Islam sebagai agama, sebab, tujuannya bukanlah memahami Islam, tetapi bagaimana menerapkan ajaran-ajaran sosial yang terkandung dalam teks lama pada konteks sosial masa kini tanpa mengubah strukturnya."[54] Menurut Kunto, ada tiga ciri sebuah struktur, yaitu: *wholeness* (keseluruhan), *transformation* (perubahan bentuk), dan *self regulation* (mengatur diri sendiri). Sedangkan tiga ciri hermeneutiknya adalah, *text, reader (spectator),* dan *author (actor).* Kunto menggunakan istilah *inter-connectedness,* sedangkan Amin dengan istilah *interconnected.*

Menurut Amin sendiri, metode sirkular dan struktural dapat dirajut menjadi satu, idealnya bisa, tetapi praktiknya sulit diplikasikan. Misalnya, mendialogkan antara sosiologis-politis dan filosofis-hermeneutis.[55] Namun menurut penulis, "sulit" bukan berarti tidak bisa. Merajut metode sirkular dan struktural, berarti adalah merajut pemikiran Amin dan Kunto. Oleh karena metode rajutan ini terdiri dari dua kata, yaitu: "S"irkular dan "S"truktural, maka penulis menyingkatnya dengan istilah "SS": Sirkular-Struktural. Metafora metode "SS" ini dapat dibentuk dengan cara menggabungkan huruf "S" yang satu dengan huruf "S" yang kedua. Dalam penggambarannya, huruf "S" tersebut dibuat seperti menyerupai huruf "Z".

Metode "SS"—bedakan dengan simbol "SS"-nya Swastika—atau

---

28 Juli 2012, 19.

[53] Beberapa dasar integralisme menurut Mahzar adalah sebagai berkut: 1) dalam pandangan integralisme, realitas atau wujud adalah suatu kesatupaduan dari segala sesuatu yang ada; 2) dasar dari kesatupaduan realitas itu adalah dua buah asas perjenjangan yang horisontal (manusia-alam-Tuhan) dan vertikal (fisik dan non fisik-fisik-metafisik). Armahedi Mahzar, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983), 148-53.

[54] Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, 10.

[55] Komunikasi personal dengan M. Amin Abdullah pada tanggal 22 November

"ZZ" dapat diwakili oleh model empat kuadran, dengan empat bidangnya masing-masing. Model kuadaran "SS" ini berbeda dengan model "AQAL" kuadran-nya Ken Wilber.[56] Bedanya, model kuadran Wilber menggunakan pola gabungan empat segi empat, sedangkan model "SS" ini menggunakan pola gabungan empat segitiga (empat pola trialektis atau segitiga tersebut dapat diisi oleh hubungan triadiknya Amin: *hadhārat an-nass [religion], hadhārat al-falsafah [philosophy]*, dan *hadhārat al-'ilm [science];* Kunto: agama, seni, dan ilmu; Mahzar: ilmu, teknologi, dan seni; Jabiri: *bayānī, irfānī,* dan *burhānī,* dan sebagainya). Jadi, metode "SS" meniscayakan adanya bentuk hubungan yang bersifat tetralektika, bukan lagi trialektika. Duo trialektikanya Amin dan Kunto ini apabila dirajut akan membentuk seperti model kuadran, yang identik dengan model logo UIN Sunan Kalijaga berikut ini:

Berdasarkan gambar logo tetragram UIN (Sunan Kalijaga) di atas, ada dua segi empat yang terbingkai menjadi satu. Empat sudut bingkai segi empat pertamanya dapat diparalelkan dengan model tetralektika dalam metode "SS", yaitu hubungan koneksitas antara trialektika Amin, yaitu antara agama (*hadarat an-nass*), filsafat (*hadarat al-falsafah*),

---

2012.

[56] Berkaitan dengan subjektivitas, yang menjadi topik bagi psikologi Barat dan mistisisme Timur, dan kuadran *kanan atas* berkaitan dengan objektivitas yang menjadi topik bagi sains dan ilmu-ilmu kealaman. Sedangkan kuadran *kiri bawah* berkaitan dengan intersubjektivitas yang menjadi topik bahasan humaniora dan kebudayaan. Sementara itu, kuadran *kanan bawah* menyangkut interobjektivitas yang mempelajari gabungan objek-objek yang disebut Ken Wilber sebagai masyarakat. Dengan demikian, ada empat kuadran keilmuan, yaitu: ilmu-ilmu kealaman atau sains (kanan atas), ilmu-ilmu keagamaan atau agama (kiri atas), ilmu-ilmu kebudayaan atau filsafat (kiri bawah), dan ilmu-ilmu keteknikan atau teknologi (kanan bawah). Ken Wilber, *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion* (Boston: Shambala Publications, 1998), 20-30.

dan ilmu (*hadarat al-'ilm*)[57] dan trialektikanya Kuntowijoyo antara agama, seni, dan ilmu.[58] Dengan kata lain, empat sudutnya itu dapat diisi oleh empat pilar, yaitu: agama, filsafat, ilmu, dan seni (termasuk spiritualitas, tasawuf, *irfani*). Empat pilar ini masing-masing mewakili nilai-nilai Kebenaran (agama), Kebaikan (filsafat), Kerasionalan (ilmu), dan Keindahan (seni). Berbeda dengan Amin dan Kunto, Mahzar, misalnya, menawarkan model hubungan trialektika antara ilmu, teknologi, dan seni. Menurut Mahzar, dengan menggunakan metode strukturalis, "Kita perlu mengkaitkan antara hubungan seni-ilmu-teknologi. Hubungan antara 'seni-ilmu', misalnya, ilmu pengetahuan pada dasarnya adalah usaha manusia untuk menangkap gejala-gejala alam ke dalam suatu susunan teori yang sistematis, sedangkan seni adalah usaha manusia untuk menangkap perasaan-perasaannya ke dalam seperangkat karya-karya seni."[59] Jadi, ilmu memasukkan dunia lahir yang ada di luar manusia (gejala-gejala alam) ke dalam dunia batin di dalam dirinya (teori-teori ilmiah)—membatinkan yang lahir (membaca), sedangkan seni mengeluarkan gejala-gejala dunia batin manusia (perasaannya) ke dunia lahir (karya seni)—melahirkan yang batin (menulis). Posisi filsafat berada di "zona in between" antara keduanya (antara lahir dan batin), dan agama sebagai rujukan teksnya (lahir-batin). Teknologi dapat juga menjadi mediator antara seni dan ilmu pengetahuan. Tujuan ilmu adalah untuk kepuasan intelektual, tujuan seni adalah kepuasan emosional, tujuan teknologi adalah kepuasan material, tujuan filsafat adalah kepuasan rasional, dan tujuan agama adalah kepuasan spiritual. Sedangkan empat sudut bingkai segi empat keduanya dapat diparalelkan dengan empat pilar pro(e)tik (Khaledian), yaitu iman, metode, nilai, dan rasio.

Apabila dibaca dengan kacamata Sosiologi Ilmu Pengetahuan, menurut penjelasan Mahzar di atas, ilmu adalah tahap internalisasi

---

[57] Abdullah, *Islamic Studies*, 34.

[58] Menurut Kunto, makin modern sebuah masyarakat makin abstrak masyarakat itu. Oleh karena itu, tugas umat adalah merekayasa ke arah masyarakat abstrak dengan sebanyak mungkin memadukan tiga hal: yaitu: agama, ilmu, dan seni. Biasanya kita hanya ingat imtak dan iptek, dan lupa akan kedudukan seni dalam masyarakat yang abstrak. Penekanan pada imtak dan iptek itu bisa dimengerti karena satu-satunya cara bagi umat untuk mobilitas sosial adalah dengan iptek, supaya umat dapat masuk ke pasar. Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid,* 27.

[59] Armahedi Mahzar, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam* (Bandung:

(dari luar ke dalam), seni adalah tahap eksternalisasi (dari dalam ke luar), dan teknologi adalah tahap objektifikasi. Epistemologi trialektis pro(f)etisnya Amin, yaitu antara *hadhārat an-nass* (agama), *hadhārat al-falsafah* (filsafat), dan *hadhārat al-'ilm* (ilmu) (plus *hadhārat at-tasawwuf*), dan epistemologi trialektis Kunto, yaitu antara agama, seni, dan ilmu, serta epistemologi trialektis Mahzar, yaitu antara ilmu, teknologi, dan seni, dapat dirajut menjadi metode tetralektis "SS": Sirkular (Amin)-Struktural (Kunto dan Mahzar), dengan menghubungkan empat kluster dasar, yaitu: agama, ilmu, seni, dan filsafat—dalam tradisi Hindu, misalnya, hubungan keempat kluster ini dapat diidentikkan dengan hubungan antara *dharma* (keagamaan), *artha* (kematerian), *kama* (keindahan), dan *mokhsa* (kebebasan). Dengan agama hidup menjadi terarah, dengan seni hidup menjadi indah, dengan ilmu hidup menjadi mudah, dan dengan filsafat hidup menjadi ilmiah.

Dalam perspektif tasawuf *(hadarat at-tasawwuf),* misalnya, hubungan tetralektika tersebut di atas dapat disejajarkan dengan hubungan antara *ruh, qalb, 'aql, nafs,* dan *jasad;* dalam perspektif psikologi, dapat disejajarkan dengan hubungan antara *god spot (psikologi transpersonal), spirit (psikologi humanistik), mind (psikologi kognitif), soul (psikoanalitik), and matter (behavioristik);* dalam perspektif ilmu komunikasi, dapat disejajarkan dengan hubungan antara komunikasi divinitas, komunikasi transendentalitas, komunikasi universalitas, komunikasi kolektivitas, dan komunikasi individualitas; dalam perspektif ilmu sosiologi, dapat disejajarkan dengan hubungan antara *god-fact, ideo-fact, psyco-fact, socio-fact,* dan *arti-fact.* Hubungan kluster-kluster di atas bersifat Struktural-Sirkular ("SS").

Berdasarkan tabel dan gambar di atas, keempat kluster tersebut masing-masing terdiri dari agama, seni, ilmu, dan filsafat, dengan berpusat pada "Tuhan" (Tuhan dengan "T" besar) Yang Absolut. Apabila masing-masing huruf depannya dipadukan, terbentuklah kata "ASIF": (A)gama, (S)eni, (I)lmu, dan (F)ilsafat. Jadi, metode "SS" dapat disebut juga dengan istilah metode "ASIF". Kata "ASIF" sendiri mengingatkan penulis pada seorang tokoh muda yang sangat cerdas

---

Pustaka, 1983), 21-31.

[60] Dalam perspektif al-Qur'an, Asif bin Barkhiyya disebut dengan istilah "*allazi 'indahu 'ilmun min al-kitabi*". Perhatikan ayat berikut ini: *Berkatalah seorang*

dan salih yang hidup pada masa Nabi Sulaiman as, yang terkenal dengan nama Asif bin Barkhiyya.[60] Sekali lagi, metode "Asif" dalam pendekatan tetralektika adalah bentuk sintesis antara profetik-nya Kunto (Strukturalis)—ilmuisasi Islam—dan pro(f)etik-nya Amin (Sirkularis)—integrasi-interkoneksi (i-kon). Memadukan keduanya, berarti memadukan antara "sastra"-nya Amin—ilmu-ilmu keagamaan yang bersumberkan pada teks—dan "gending"-nya Kunto—ilmu-ilmu sosial yang bersumberkan pada realitas budaya—atau memadukan antara "religion" (sastra) dan "culture" (gending). Inilah salah satu bentuk objektifikasi terhadap makna "Sastra Gending"-nya Sultan Agung (1593-1645). Sebuah upaya untuk menemukan teori universalitas yang terinspirasi oleh nilai-nilai lokalitas (glokalisasi). Menurut penulis, *Sastra Gending* ini adalah salah satu bentuk *indigenious theory* yang berasal dari *local wisdom,* yang menjelaskan tentang hubungan antara *religion* dan *culture (social science).*

Dalam bait-bait *Sastra Gending*, misalnya, banyak juga memasukkan bahasa Islam. Serat *Sastra Gending* mengajarkan tentang monodualisme, dimana dua hal yang saling berkaitan, saling membutuhkan dan saling mendukung satu sama lain sehingga dari kesatuan tersebut terciptalah suatu harmoni. Dalam hal ini *Sastra Gending* mengibaratkan monodualis antara pencipta dan yang dicipta, ibu dan bapak, ikan dan lautan, busur dan panah, dalang dan wayang. Monodualis tersebut harus berjalan beriringan, mereka tidak bisa berjalan sendiri-sendiri. Menurut penulis, teori monodualis dalam *Sastra Gending* inilah

---

yang mempunyai ilmu dari al-Kitab: "Aku akan membawa singgasana itu kepadamu sebelum matamu berkedip". Maka tatkala Sulaiman melihat singgasana itu terletak di hadapannya, iapun berkata: "Ini termasuk kurnia Tuhanku untuk mencoba aku apakah aku bersyukur atau mengingkari (akan nikmat-Nya). Dan barang siapa yang bersyukur maka sesungguhnya dia bersyukur untuk (kebaikan) dirinya sendiri dan barang siapa yang ingkar, maka sesungguhnya Tuhanku Maha Kaya lagi Maha Mulia." Q.S. an-Naml (27): 40.

[61] Menurut Kunto, teoantroposentrisme adalah, agama memang mengklaim sebagai sumber kebenaran, etika, hukum, kebijaksanaan, dan sedikit pengetahuan. Agama tidak pernah menjadikan wahyu Tuhan sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan melupakan kecerdasan manusia, atau sebaliknya, menganggap pikiran manusia sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan melupakan Tuhan. Jadi sumber pengetahuan itu ada dua macam, yaitu yang berasal dari Tuhan dan yang berasal dari manusia, dengan kata lain teoantroposentrisme. Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), 54.

yang identik dengan istilah "teo-antroposentrik-integralistik", yang dipopulerkan oleh Kunto,[61] yang kemudian diadopsi oleh Amin.[62] Untuk menghubungkan antara dimensi [1] "teosentris" dan [2] "antroposentris" tersebut (mono-dualis), Kunto menggunakan "jembatan" profetik ([1] transendensi [2] humanisasi-liberasi), sedangkan Amin menggunakan istilah pro(f)etik ([1] iman [2] nilai-metode-rasio). Apabila "teo-antroposentrik", atau hubungan antara dalang dan wayang ini apabila dibaca dalam konteks "pagelaran wayang kulit", maka ada empat unsur yang terlibat di dalamnya, yaitu: ajaran-ajaran agama (dalam pertunjukan wayang), seni (wayang), ilmu (wayang), dan filsafat (wayang).

Penelitian yang menggunakan metode "Asif", berarti di dalamnya memuat empat kluster dimensi yang saling terkait, yaitu: ada materi agamanya (misalnya ada penjelasan tentang *religious knowledge*-nya, seperti fiqih, tauhid, kalam, dan sebagainya), seninya (misalnya ada gambar-gambar, tabel, sketsa, dan model-model keilmuannya, atau penjelasannya pada beberapa bagian disebutkan dengan model puisi islami, novel transenden, atau cerpen ketuhanan), ilmunya (misalnya ada penjelasan tentang *social sciences* dan *natural sciences*-nya), dan filsafatnya (misalnya ada kajian mendalam tentang filsafat ilmu yang digunakan dalam kerangka teorinya).

Amin dan Kunto, dengan konsep profetik-nya masing-masing (integrasi-interkoneksi pro[f]etik dan ilmuisasi Islam profetik), sebenarnya sama-sama mempunyai tujuan untuk melakukan re-integrasi atau de-differensiasi antara agama dan ilmu yang telah "terkotak-kotak" ini. Adalah Umar Kayam, senior Kunto di Fakultas Ilmu Sosial dan Budaya Universitas Gadjah Mada, dalam Pidato Pengukuhan Guru Besarnya tahun 1989, pernah menyampaikan "wasiat" tentang terkotak-kotak-nya ilmu. Kata Umar Kayam:

---

[62] M. Amin Abdullah, "Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik", dalam Jarot Wahyudi (ed.), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003), 11. Amin kemudian mengembangkan model teoantroposentrik-integralistik tersebut dengan metafora jaring laba-laba atau "spider web".

Harapan saya juga sekarang anda juga mulai menyadari bahwa ilmu modern tidak lagi dapat berdiri sendiri. Ilmu modern, ilmu sosial atau humaniora atau ilmu apa saja, tidak akan mampu maju manakala ia mengkotakkan dirinya sendiri. Mungkin anda akan segera mengatakan dengan lantang kepada kami kaum pengajar bahwa kenyataannya mata kuliah di kampus masih banyak yang terkotak-kotak. Maafkanlah! Guru-guru anda, termasuk yang sekarang berdiri di hadapan anda, adalah produk dari kurikulum yang terkotak. Dan guru-guru kami juga hasil dari produk yang terkotak pula. Jadi embah buyut kotak, melahirkan embah kotak, embah kotak melahirkan anak kotak, dan anak kotak melahirkan cucu kotak. Kotak, kotak, kotak, kotak, kotak. Justru karena anda berada dalam kondisi dan situasi demikian dan berani bersuara lantang saya ingin menganjurkan dari balik mimbar ini agar anda yang mulai membebaskan diri melepaskan dari penjara ilmu kotak tersebut. Mulailah menyapa kawan-kawan anda yang terkotak di dekat-dekat anda. Sudahkah ilmu politik banyak berbincang dengan sosiologi dan sejarah dan sastra Indonesia atau sastra apa saja? Sudahkah sastra Inggris banyak berbincang dengan sastra Indonesia, sosiologi dan antropologi dan kadang-kadang dengan psikologi? C.P. Snow sekian puluh tahun yang lalu sudah mengeluh dan memperingatkan kita akan bahaya pengkotakan ini dalam *The Two Cultures*. Bahkan beliau ingin agar ilmu-ilmu sosial dan humaniora banyak saling bersapa dengan ilmu-ilmu alam.[63]

---

[63] Umar Kayam, "Transformasi Budaya Kita", *Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada,* Diucapkan di Muka Rapat Senat Terbuka Universitas Gadjah Mada pada tanggal 19 Mei 1989, di Yogyakarta, 37.

4

PENDEKATAN ORIENTALIS DALAM STUDI AL-QUR'AN

Sahiron Syamsuddin

Deskripsi tentang pendekatan dan metode orientalis dalam kajian al-Qur'an ini sangat penting. Ada beberapa alasan. Pertama, sampai saat ini belum ada karya yang membicarakan secara taksonomis pandangan, pendekatan dan metode orientalis dalam kajian al-Qur'an, khususnya di Indonesia. Kedua, kajian orientalis tentang al-Qur'an telah diakses oleh mahasiswa dan dosen secara luas, khusunya di UIN Sunan Kalijaga. Agar mereka mengetahui gambaran umum tentang kajian orientalis, maka artikel ini barangkali bisa membantu mereka dalam memahami dan mengkategorisasikan pandangan, pendekatan dan metode orientalis. Ketiga, dalam beberapa kasus sangat dimungkinkan bahwa sebagian mahasiswa dan dosen bisa mengambil pelajaran dari orientalis dalam menerapkan pendekatan dan metode baru dalam kajian al-Qur'an. Hal inilah barangkali relevan dengan pemikiran Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah tentang integrasi keilmuan.

Artikel ini hanya bertujuan untuk mendeskripsikan tipologi pendekatan para orientalis dalam kajian al-Qur'an pada masa kontemporer ini. Penulis tidak bermaksud menentukan benar-tidaknya suatu pendekatan, tetapi hanya menerangkan fenomena kajian dan mengelaborasi pendekatan-pendekatan baru yang diterapkan oleh mereka. Dalam beberapa hal silang pendapat di antara para orientalis penulis kemukakan di artikel ini hanya untuk menunjukkan bahwa di antara mereka terdapat perbedaan pendapat dan bahwa setiap pendekatan tidak kebal dari kritikan dan selalu diuji akurasinya.

Agar lebih terarah dan tidak bertele-tele, artikel ini dibagi ke dalam sub-sub bahasan, sebagai berikut: pendahuluan, sekilas tentang *academic study of the Qur'an,* tipologi pendekatan orientalis dalam studi al-Qur'an dan penutup/kesimpulan.

Academic Study of the Qur'an

Sebelum memaparkan pendekatan-pendekatan yang digunakan oleh para orientalis kontemporer dalam kajian al-Qur'an, penulis memandang perlu memaparkan terlebih dahulu definis *Qur'anic studies* atau lebih tepat *academic study of the Qur'an* (kajian akademik tentang al-Qur'an). Kaitannya dengan definisi ini, Manfred Kroop menulis,

> Tugas kajian akademik tentang al-Qur'an adalah mendemonstrasikan sejauhmana sebuah teks [yakni, al-Qur'an] dan sejarahnya itu dapat diketahui/dimengerti dengan bantuan akal manusia – pengetahuan yang relatif dan temporer yang tentunya membutuhkan revisi periodik/berkala....[1]

Melihat definisi tersebut, kita bisa mengatakan bahwa, menurut Kroop, Kajian akademik tentang al-Qur'an (*Qur'anic Studies*) harus didasarkan pada argumentasi rasional yang didukung oleh bukti-bukti dalam penelitian. Hal ini dimaksudkan untuk membedakan antara kajian akademik tentang al-Qur'an dari kajian yang bersifat apologetik sebagaimana yang pernah dilakukan oleh para orientalis pada abad ke-12 M. hingga abad ke-18 M. Selain itu, dari definisi tersebut di atas, kita juga bisa mengatakan bahwa obyek penelitian *Qur'anic studies* adalah teks al-Qur'an. Hal ini sangat penting untuk membedakan *Qur'anic studies* dari *tafsir studies* (kajian tafsir) yang obyek penelitiannya adalah penafsiran-penafsiran orang terhadap teks al-Qur'an. Meskipun demikian, penulis dalam artikel ini memasukkan resepsi masyarakat terhadap teks al-Qur'an sebagai bagian dari *Qur'anic studies,* sehingga pembahasan tentang pendekatan kajian al-Qur'an di kalangan orientalis akan mencakup hal itu juga.

Sejarah telah mencatat bahwa ketertarikan non-muslim untuk mengkaji Islam secara umum dan al-Qur'an secara khusus telah

---

[1] Manfred S. Kroop (ed.), *Results of Contemporary Research on the Qur'an: The Question of a Historico-critical Text of the Qur'an* (Beirut: Orient-Institut Beirut; Wuerzburg: Ergon Verlag, 2007), h. 1.

berlangsung lama. Pada abad ke-3 H./ke-9 M sebagian mereka telah mulai melakukan kajian tentang al-Qur'an, namun masih sangat bersifat apologetik dan bernuansa polemik. Nama-nama, seperti Abu Nuh al-Anbari, 'Abd al-Masih ibn Ishaq al-Kindi dan Yahya (John) of Damascus, sangat dikenal dengan tulisan-tulisan mereka tentang Islam dan khususnya al-Qur'an, dan pemikiran mereka sangat berpengaruh pada masanya dan pada masa-masa setelah itu. Pandangan-pandangan bahwa dalam banyak kasus al-Qur'an mengimitasi kitab Bible dan bahwa di dalamnya banyak ketidakakuratan dikemukakan di dalam karya mereka untuk mencoba 'memojokkan' Islam yang waktu itu mulai berkembang pesat dan menjadi rival agama Kristen di berbagai daerah. Kajian-kajian apolegetik ini berlangsung hingga abad ke-18 M.[2]

Sejak abad ke-19 M kajian al-Qur'an di Barat mengalami perubahan yang signifikan (*significant shift*), yakni dari kajian yang bersifat apologetik/polemik menjadi kajian yang bersifat akademik. Artikel Marco Schöller, "Post-Enlightenment Academic Study of the Qur'an" membahas perkembangan kajian akademik tersebut dan mengelaborasi sebagian hasil-hasil penelitian yang dilakukan oleh para orientalis.[3] Menurut Angelika Neuwirth, pada abad ke-18 M. pun sebenarnya telah muncul kajian akademik tentang al-Qur'an, meski belum masiv. Hal ini ditandai dengan karya Abraham Geiger *Was hat Mohammad aus dem Judenthume aufgenommen?.* Karya ini dipandang sebagai karya akademik pertama yang ditulis oleh seorang orientalis yang menggunakan pendekatan *historical criticism* (kritik historis),[4] salah satu pendekatan yang akan dielaborasi dalam artikel ini.

---

2 Untuk informasi lebih lanjut, lihat, misalnya, Hartmut Bobzin, "Pre-1800 Preoccupations of Qur'anic Studies," dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden: Brill, 2004), 4:235-253.

3 Lihat Marco Schöller, "Post-Enlightenment Academic Study of the Qur'an," dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden: Brill, 2004), 4: 187-208.

4 Lihat Angelika Neuwirth, "In the Full Light of History: The Wissenschaft des Judentums and the Beginning of Critical Qur'an Research," dalam Dirk Hartwig et al. (eds.), *"Im vollen Licht der Geschichte: Die Wissenschaft des Judentums und dia Anfänge der kritischen Koranforschung* (Würzburg: Ergon, 2008), h. 13.

Tipologi Pendekatan Orientalis dalam Kajian al-Qur'an

Kajian orientalis tentang al-Qur'an sudah berlangsung lama. Namun, yang bernuansa akademik, menurut sebagian peneliti, dimulai semenjak Abraham Geiger. Mereka melakukan penelitian dengan pendekatan yang berbeda-beda. Namun, secara umum pendekatan penelitian mereka bisa digolongkan ke dalam tiga maca: (1) pendekatan historis kritis (*historical critical approach*), (2) pendekatan interpretatif (*interpretative approach*), dan (3) pendekatan deskriptif sosio-antroplogis (*descriptive socio-anthroplogical approach*). Meskipun dua pendekatan yang disebutkan pertama itu berbeda dalam hal tujuannya, namun di dalamnya terdapat beberapa interseksi/persinggungan terkait dengan metode penelitan. Keduanya sama-sama menggunakan, misalnya, metode sastra, linguistik dan filologi. Selain itu, keduanya terkait dengan obyek penelitian yang sama, yakni teks al-Qur'an. Adapun metode yang digunakan pada pendekatan yang ketiga adalah metode yang biasa diterapkan dalam kajian antroplogis dan sosiologis.

Pendekatan Historis-Kritis (Historical Critical Approach)

'Pendekatan historis kritis' itu sering juga disebut dengan *historical criticism* (kritik historis). Adapun definisi dari pendekatan tersebut adalah sebagai berikut. Marshall mengatakan,

> Dengan 'kritik historis' dimaksudkan kajian/studi tentang narasi apapun yang dimaksudkan membawa informasi historis untuk menentukan apa yang benar-benar terjadi dan dideskripsikan dalam bagian teks yang sedang dikaji.[5]

Dari defini ini dapat kita ketahui bahwa pendekatan historis kritis bertujuan untuk menentukan secara historis apa yang sebenarnya dari obyek penelitian. Obyek penelitian ini bisa beragam. Sebagian obyek penelitian berupa narasi yang terdapat dalam sebuah teks tertentu. Sebagian berupa akurasi teks itu sendiri, seperti bentuk lafal dan kalimat tertentu. Pendekatan ini awalnya diterapkan dalam kajian Bibel. Meskipun demikian, tidak semua sarjana Bibel sepakat untuk

---

[5] I. H. Marshall, "Historical Criticism," dalam I. H. Marshall (ed.), *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods* (Carlisle: The Paternoster, 1979), h. 126.

mengaplikasikan pendekatan ini. Sebagian sarjana menolak penggunaan tersebut dengan alasan bahwa pendekatan tersebut akan mengusik keotentikan teks Bibel. Sementara itu, sebagian mereka mendukung penggunaan pendekatan tersebut dengan alasan bahwa ada banyak hal penting yang diperlukan pembuktiannya dari segi sejarah. Marshall, misalnya, mengatakan,

> Sebagai contoh, ada dua penanggalan yang berbeda tentang penyaliban Yesus dalam Injil-injil Synoptik dan John: adalah tidak mungkin mengkaji Injil-injil tersebut secara serius dan menghindari diri untuk mencoba menemukan kapan Yesus disalib dan mengapa catatan-catatan Injil berbeda-beda tentang tanggal kejadian hal yang begitu penting itu.[6]

Pendekatan historis kritis ini tampaknya tidak lagi digunakan oleh ulama muslim setelah teks al-Qur'an itu dikodifikasi oleh tim yang diketuai oleh Zayd ibn Tsabit pada masa Khalifah Utsman ibn 'Affan, dan menjadi apa yang disebut oleh Mohammed Arkoun sebagai 'closed corpus' (korpus tertutup). Kritik historis dalam arti yang sederhana hanya dilakukan oleh umat Islam saat teks al-Qur'an masih dalam proses pengkodifikasian pada masa tersebut.

Di kalangan orientalis, ada sebagian menjadikan teks al-Qur'an sebagai obyek penelitian dengan pendekatan kritis tersebut. Sarjana-sarjana Barat yang bisa digolongkan ke dalam kelompok ini adalah, antara lain, Abraham Geiger, Lüling, Mingana, John Wansbrough dan Christoph Luxenberg. Di antara mereka ada yang menerapkannya pada narasi-narasi yang dideskripsikan di dalam surat atau ayat tertentu. Mereka mempertanyakan apakah narasi-narasi tersebut benar-benar terjadi atau tidak (*event accuracy*). Sebagian yang lain menerapkan pendekatan tersebut untuk menentukan akurasi atau tidaknya kata-kata (*wording accuracy*) yang disebutkan dalam ayat tertentu. Sebagian yang lain lagi menggunakan pendekatan tersebut untuk menentukan asal-usul (*origin*) kata dan kandungan teks tertentu. Terkait dengan hal ini, M. Kropp menulis, sebagai berikut:

> Tugas dan tujuan kajian historis kritis terhadap al-Qur'an adalah mengklarifikasi asal-usul teks, memperoleh dan mendeskripsikan

---

[6] *Ibid.,* h. 131.

> bentuk dan fungsinya yang paling awal, dan terakhir mengumpulkan serta mempublikasi hasil-hasil [penelitian tersebut] dalam satu atau lebih edisi teks al-Qur'an yang disertai dengan komentar/penafsiran historis.[7]

Buku-buku antologi yang memuat artikel-artikel hasil penelitian yang menggunakan pendekatan *historical criticism* dan, atau pendekatan interpretatif (*interpretative approach*) yang akan dibahas pada sub bahasan berikutnya adalah, antara lain, *The Qur'an in Its Historical Context*,[8] diedit oleh Gabriel Said Reynolds, *The Qur'an in Context*,[9] diedit oleh Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai dan Michael Marx.

Orientalis yang saat ini sangat kontroversial karena penelitiannya tentang al-Qur'an adalah Christoph Luxenberg. Penelitiannya itu kemudian diterbitkan dengan judul *Die syro-aramäische Lesart des Koran*.[10] Dia memiliki hipotesis bahwa bahasa al-Qur'an bukanlah Bahasa Arab murni, melainkan bahasa campuran antara Bahasa Arab dan Bahasa Syro-Aramaik. Menurutnya, sekitar 30 persen dari total kata-kata dalam al-Qur'an adalah berasal dari Bahasa Syro-Aramaik. Karena itu, baginya, seseorang tidak dapat memahami banyak ayat dengan baik kecuali apabila dia mengerti Bahasa Syro-Aramaik.[11] Di dalam buku tersebut, Luxenberg lafal-lafal yang dipandang tidak jelas (*obscure words*) dan biasanya diperdebatkan maknanya di kalangan penafsir muslim. Dalam hal ini, dia menganalisisnya dengan pendekatan *historical criticism* dan metode filologi. Adapun langkah-langkah metodisnya adalah, sebagai berikut: (1) dia mencari makna kata yang sulit itu di *Jâmi' al-Bayân*, karya Muhammad ibn Jarir al-Thabari, dan di *Lisan al-'Arab;* (2) bila tidak ditemukan, maka ia mencari homonim kata itu di Bahasa Syro-Aramaik; (3) bila gagal, maka dia mencari alternatif kata di Bahasa Arab atau Bahasa Syro-Aramaik dengan melihat *rasm*-nya; (4) Bila tidak ditemukan, maka dia

---

7 M. Kropps, *Results,* h. 1.

8 Gabriel Said Reynolds (ed.), *The Qur'an in Its Historical Context* (London: Routledge, 2008).

9 Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai dan Michael Marx (eds.), *The Qur'an in Context* (Leiden: Brill, 2010).

10 Christoph Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran* (Berlin: das arabische Buch, 2000).

11 Lihat Christoph Burgmer (ed.), *Streit um den Koran* (Berlin: Hans Schiler, 2007), h. 27.

menerjemahkan kata itu ke dalam Bahasa Aramaik untuk melihat kesamaan semantik dari Bahasa Syro-Aramaik; (5) bila gagal, maka dia berkonsultasi dengan kamus Arab-Aramaik abad ke-4 H./ke-10 M.; (6) bila gagal juga, maka dia membaca kata Arab itu dengan sistem fonetik Bahasa Syro-Aramaik.[12] Langkah-langkah metodis semacam itu diterapkannya untuk menganalisis 70 kata sulit. Salah satunya adalah kata *hûr 'în* pada Q.S. 44:54 dan Q.S. 52:20. Kata tersebut biasanya diterjemahkan 'bidadari yang cantik dan indah matanya'. Kata itu dipandang aneh dalam struktur Bahasa Arab, tidak jelas apakah itu *sifat* (*adjective*) dan *mawshûf* (kata benda yang disifati), atau *idlâfah* (gabungan dua kata benda). Karena itu, Luxenberg melihatnya di Bahasa Syro-Aramaik dan mencari kata-kata yang mirip dengan kata *hûr* dan*'în.* Setelah pembahasan yang panjang, Luxenberg sampai pada kesimpulan bahwa kata *hûr 'în* tidak berarti bidadari di surga, melainkan '*weisse kristall-klare Weintrauben'* (anggur putih bening seperti kristal).[13] Jadi, menurutnya, selama ini para penafsir atau penerjemah al-Qur'an salah dalam memahami kata tersebut.

Tidak sekedar itu, Luxenberg mengatakan bahwa kekeliruan juga terjadi pada pelafalan beberapa kata dalam al-Qur'an. Sebagai contoh, pada ayat tersebut di atas terdapat ungkapan *wa-zawwajnâhum bi- hûrin 'înin,* yang pada umumnya diterjemahkan: 'Dan Kami kawinkan mereka dengan bidadari yang cantik'. Di atas telah dijelaskan bahwa menurut Luxenberg kata *hûr 'în* berarti anggur putih seperti kristal. Tentunya, kata *zawwajnâhum* (Kami mengawinkan mereka) tidak lagi tepat. Karena itu, dia menduga bahwa struktur tersebut salah pelafalannya. Kesalahan ini terjadi, tegasnya, karena dahulu al-Qur'an ditulis dengan tanpa tanda harakat dan tanpa tanda diakritik (titik bawah dan atas). Jadi, hurup *râ'* ditulis sama dengan hurup *zâ',* dan hurup *jîm* sama persis dengan *hâ'.* Dengan demikian, tulisan *wa-zawwajnâhum* sama persis dengan *wa-rawwahnâhum.* Dua lafal tersebut berbeda artinya. Yang tepat untuk digabungkan dengan kata *hûr 'în,* menurut-nya, adalah *rawwahnâhum* (Kami mewangikan/mengharumkan mereka; "and We perfumed them").[14]

---

[12] Lihat Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran,* h. 25-30.
[13] *Ibid.,* h. 273.
[14] *Ibid.,* h. 273.

Pandangan Luxenberg tersebut mengundang kontroversi yang sangat luas di kalangan sarjana-sarjana *Qur'anic studies*¸ baik muslim maupun non-muslim. Stefan Wild, seorang orientalis yang banyak meneliti tentang al-Qur'an dan tafsirnya, sangat tidak setuju dengan hasil penelitian Luxenberg, seraya mengatakan,

> Keberatan saya yang utama adalah bahwa ia membuahkan banyak hasil/temuan penelitian. Keberatan saya yang kedua adalah bahwa, bagi Luxenberg, segalanya terjadi pada dunia ortrografi dan bacaan. Hal ini mengabaikan peran penting yang dimainkan/dimiliki oleh pengucapan (tradisi oral) dalam menjaga teks al-Qur'an. Keberatan saya yang ketiga adalah bahwa tidak ada upaya menjelaskan bagaimana kata-kata aktual teks al-Qur'an itu muncul dari 'kesalahan' atau 'kesalahpahaman'. Keberatan yang keempat dan terakhir bahwa hanya sedikit data yang menunjukkan adanya bahasa lisan campuran antara Arab dan Aramaik pada abad ke-7 M.[15]

Senada dengan Stefan Wild, Angelika Neuwirth memandang argumen Luxenberg tidak meyakinkan, atau disebutnya dengan '*an obvious circular argument*' (argumen yang jelas-jelas sirkular). Neuwirth menegaskan bahwa adanya beberapa kemiripan beberapa kata-kata atau ekspresi-ekspresi dalam al-Qur'an dengan kata-kata dalam Bahasa Syiriak/Aramaik itu hal yang wajar karena memang Bahasa Arab itu serumpun dengan bahasa-bahasa tersebut, yakni Bahasa Semitik. Selanjutnya, dia mengatakan,

> Paralel-paralel/kemiripan-kemiripan dalam beberapa kasus itu hanya diisebabkan oleh hubungan linguistik yang dekat antardua Bahasa Semitik tersebut dan tidak harus merefleksikan/menunjukkan adanya kontak kultural.[16]

Devin Stewart menambahkan beberapa argumen untuk membantah hasil penelitian Luxenberg. Menurutnya, di samping bahwa Luxenberg tidak menggunakan hasil-hasil penelitian lain yang relevan, dia juga mengabaikan pandangan-pandangan yang sudah diterima secara luas di kalangan sarjana-sarjana *Qur'anic studies.*

---

[15] Stefan Wild, "Lost in Philology?", dalam Angelika Neuwirth et al. (eds.), *The Qur'an in Context*, h. 635.

[16] Angelika Neuwirth, "Qur'an and History," *Journal of Qur'anic Studies* 5, 1 (2003), h. 9.

Kemungkinan bahwa Luxenberg salah dalam menerapkan metode penelitian, tegas Stewart, juga sangat besar.[17]

Pendekatan Interpretatif (Interpretative Approach)

Berbeda dengan pendekatan historis kritis yang masih selalu mempertanyakan kebenaran narasi dan akurasi penuturan dalam teks al-Qur'an, pendekatan interpretatif ini memandang teks al-Qur'an sebagai teks yang final dan memerlukan penafsiran. Untuk melakukan penelitian atau kajian yang semacam ini, para sarjana menerapkan metode-metode yang bervariasi, antara lain linguistik, filologi, dan sastra. Di antara sarjana Barat yang menggunakan pendekatan ini adalah Angelika Neuwirth, A.H. Johns, Ian Richard Netton, dan Thomas Hoffmann.

Dengan menggunakan metode historis sastrawi (*historical literary method*), Angelika Neuwirth memandang al-Qur'an sebagai teks dari masa lalu, atau *Late Antiquity,* yang mempunyai hubungan dengan teks-teks lain pada abad ke-7 M. Namun, dia tidak memandang al-Qur'an sebagai teks tiruan/imitasi atau '*mimesis*' dari teks lain. Kesimpulan semacam ini dikemukakan setelah dia melakukan penelitian terhadap surat-surat atau ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki kemiripan dengan teks-teks lain. Sebagai contoh, dia membandingkan Surat al-Rahman dengan Psalm (Zabur) 136. Dalam hal ini dia membahasnya secara panjang lebar yang tidak bisa penulis kemukakan seluruhnya. Dia mengemukakan bahwa memang terdapat kemiripan antara dua teks tersebut, tetapi Surat al-Rahman tidak bisa dipandang sebagai tiruan dari Zabur 136, karena baik dalam hal aspek linguistik maupun dalam hal isinya, terdapat perbedaan yang sangat penting (*a significant shift*) pada Surat al-Rahman dari apa yang terdapat dalam Zabur. Dalam hal ini, Neuwirth mengatakan,

> Konsekuansinya, pembacaan/pemaparan ulang ini [dalam Surat al-Rahman] sama sekali bukanlah parafrase terhadap Zabur, ... tetapi justru menandai perbedaan/perubahan dalam hal tema dan secara implisit juga dalam skop teologis, yakni perubahan dari sejarah [dalam Zabur] ke eskatologi [dalam Surat al-Rahman].[18]

---

[17] Devin Stewart, "Notes on Medieval and Modern Emendations, of the Qur'an," dalam Gabriel Said Reynolds (ed.), *The Qur'an in its Historical Context,* h. 228.

[18] Angelika Neuwirth, "Qur'anic Reading of the Psalms," dalam Angelika

Contoh lain penerapan pendekatan interpretatif dalam kajian al-Qur'an adalah pendekatan yang digunakan oleh A. H. Johns, seorang profesor di Australian National University. Dalam beberapa artikelnya, dia mencoba menafsirkan beberapa kisah dalam al-Qur'an dengan menggunakan metode sastra dan linguistik. Dalam hal ini, dia mengeksplor apa yang terdapat di dalam teks al-Qur'an (*dirasat ma fi al-nashsh*) dan apa-apa yang ada di sekitar dan terkait dengan teks al-Qur'an (*dirasat ma ma hawla al-nashsh*). Dengan kata lain, dia mencoba menganalisis hubungan antara teks al-Qur'an dan konteks historisnya. Di dalam artikelnya "The Qur'anic Presentation of the Joseph Story", Johns menggunakan, dari satu sisi, *narrative criticism* ('kritik naratif'), salah satu bagian dari *literary method* (metode sastra) dalam memahami kisah Nabi Yusuf. Dia mengelaborasi plot, adegan, dialog antartokoh dan lain-lain. Di sisi lain, dia menggunakan analisa linguistik untuk melihat apakah ekspresi/ungkapan tertentu dalam kisah tersebut dipandang sebagai '*naturalistic expression*' (ungkapan naturalistik) atau '*formulaic expression*' (ungkapan formulaik). Selain itu, dia juga mencoba mengaitkan kisah tersebut dan signifikansinya dengan kehidupan Nabi Muhammad Saw.[19]

Ian Richard Netton mencoba memahami dan menafsirkan Surat al-Kahf dengan metode strukturalisme dan semiotika. Dalam artikelnya "Towards a Modern *Tafsir* of Surat al-Kahf: Structure and Semiotics"[20] dia mencoba menafsirkan ulang surat tersebut yang dipandang oleh sebagian orientalis sebagai surat yang tidak beraturan dan tidak sistematis karena di dalamnya terdapat banyak kisah yang satu dengan lainnya berbeda. Netton mencoba meyakinkan para pembaca bahwa apabila surat tersebut dianalisis dengan Strukturalisme dan Semiotika, maka kita akan merasakan bahwa struktur surat tersebut sangat baik dan mengandung makna-makna yang dalam dari simbol-simbol yang ada di dalamnya.[21]

Thomas Hoffmann dalam artikel "The Moving Qur'an: A Cogni-

Neuwirth et al. (eds.), *The Qur'an in Context*, h. 771.

19 A. H. Johns, "The Qur'anic Presentation," dalam G.R. Hawting and A. Shareef, *Approaches to the Qur'an* (London: Routledge, 1993), h. 37-70.

20 Diterbitkan di *Journal of Qur'anic Studies* 2, 1 (2000), h. 67-87.

21 Untuk ringkasan yang lebih panjang, lihat Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Nawesea, 2009).

tive Poetics Approach to Qur'anic Language,"[22] yang semula dipresentasikan di Halle pada acara seminar the 29-th Dentsche Orientalistentag pada tahun 2004, dan kemudian dipublikasikan dalam *Modern Contoversies in Qur'anic Studies* yang diedit oleh Mohammed Nekroumi dan Jan Meise. Hoffmann mencoba mengaplikasikan pendekatan dan metode sastra baru terhadap teks al-Qur'an. Pendekatan baru ini disebutnya dengan *cognitive poetics approach* (pendekatan sastra kognitif). Pendekatan yang merupakan bagian dari Cognitive Langunge (CL) ini dan juga bagian dari *interpretative approach* (pendekatan interpretatif)ini didefinisikan, sebagai berikut:

> *Cognitive language* mendekati/memandang bahasa sebagai bagian integral kognisi manusia yang berfungsi dalam berinteraksi dengan dan berdasarkan bagian-bagian kognitif [*cognitive faculties*] yang sama. Karena itu, *cognitive language* didefinisikan sebagai teori bahasa yang menganalisis bahasa dalam hubungannya dengan bidang-bidang dan bagian-bagian kognitif lainnya, seperti pengalaman fisik dan mental, 'skema imej', persepsi, perhatian/atensi, ingatan, 'bingkai-bingkai' pandangan [cara pandang], kategorisasi, pemikiran abstrak, emosi, berpikir rasional, penyimpulan dll.[23]

Dari definisi tersebut di atas, dapat diketahui bahwa dalam konteks al-Qur'an 'pendekatan sastra kognitif' ini menawarkan sebuah analisa bahasa/sastra terhadap kata-kata atau bahasa al-Qur'an dengan mengaitkannya dengan apa yang disebut dengan *cognitive domains and faculties* (domain dan bagian kognitif) yang ada di dalam diri manusia, baik itu bersifat fisik maupun mental, yang di dalamnya tercakup pengalaman mental, skema-imej, persepsi, atensi, memori dan lain sebagainya. Semuanya itu terkait dengan emosi dan juga *motion* dan *movement* (situasi bergerak). Di bagian awal Hoffmann mencoba meyakinkan pembaca tentang kemungkinan penggunaan pendekatan tersebut dalam kajian al-Qur'an. Dia mengatakan bahwa di dalam al-

---

[22] Thomas Hoffmann, "The Moving Qur'an: A Cognitive Poetics Approach to Qur'anic Language," dalam Mohammed Nekroumi dan Jan Meise (eds.), *Modern Controversies in Qur'anic Studies* (Hamburg: EB-Verlag, 2009).

[23] Definisi ini dikutip langsung oleh Thomas Hoffmann, "The Moving Qur'an: A Cognitive Poetics Approach to Qur'anic Language," dalam Mohammed Nekroumi dan Jan Meise (eds.), *Modern Controversies in Qur'anic Studies* (Hamburg: EB-Verlag, 2009), h. 145.

Qur'an terdapat kata-kata yang mengindikasikan *motion* dan *movement* tersebut, seperti *qum fa-andzir* (Bangunlah dan berikan peringatan!), *wa-sjud wa-qtarib* (Bersujudlah dan mendekatlah!) dan masih banyak lagi. Selesai memngemukakan terori yang terdapat dalam pendekatan tersebut, Hoffmann lalu mengaplikasikannya terhadap Q.S. 42:32-34 yang menyebutkan bahwa 'perahu-perahu yang berlayar di atas lautan' (*al-jawari*) adalah tanda kebesaran Allah. Ayat-ayat tersebut dianalisisnya berdasarkan *a basic schema* dalam pendekatan tersebut, yang mecakup: (1) *figure* (figur), yang bergerak pada (2) *passage* atau *path* (jalan), yang berhungan dengan (3) *ground.* Perahu merupakan sosok (*figure*) yang bergerak sesuai dengan situasi-situasi (*passage*) yang ada di laut (*graoud*).[24] Dalam analisis selanjutnya, simbol-simbol tersebut kemudian diinterpretasikan secara semiotik. Dengan sangat gambalang dan indah dia mengatakan:

> Bahtera itu bagaikan manusia, ia memiliki *counter-counter* yang jelas, bergerak kemana-mana, dan pada level tertentu diarahkan oleh kehendak manusia. Kemudian, lautan itu [bagaikan] dunia Nabi, dengan kekayaannya dan lubang perangkapnya yang tidak terprediksi, daya jangkaunya yang luas, dan pemandangannya yang *tricky* terkait dengan orientasi dan disorientasi. Sungguh, satu dari fungsi utama para nabi adalah memberikan petunjuk [*huda*], seperti halnya 'marka'/petunjuk-petunjuk jalan memberikan petunjuk kepada mereka yang melintasi gurun sahara atau lautan.[25]

Di bagian kesimpulan, dia berpendapat bahwa pendekatan yang masih sangat jarang digunakan dalam kajian Qur'an ini sangat menjanjikan dan aplikabel serta akan memberikan nuansa baru dalam bidang tersebut.

Beberapa contoh penelitian di atas menunjukkan bahwa metode yang diaplikasikan oleh masing-masing sarjana itu bervariasi dan berbeda satu dari yang lainnya. Namun, ada satu hal yang menyatukan dari perbedaan tersebut, yakni bahwa mereka berusaha 'memahami dan menafsirkan' al-Qur'an sebagai teks. Mereka menggunakan *interpretative approach* (pendekatan interpretatif). Tidak seperti sebagian sarjana yang menggunakan *historical criticism,* mereka yang

---

[24] *Ibid.,* h. 149.
[25] *Ibid.,* h. 151.

menggunakan *interpretative approach* sama sekali tidak 'menggugat' teks al-Qur'an, tetapi memandangnya apa adanya.

Pendekatan Deskriptif Antropologis Sosiologis (Descriptive Anthropological Sociological Approach)

Berbeda dengan kedua pendekatan yang telah disebutkan sebelumnya yang menjadikan teks al-Qur'an sebagai obyek penelitian, pendekatan deskriptif ini tidak menjadikan teks al-Qur'an sebagai obyek penelitian yang utama. Yang dijadikan obyek adalah resepsi masyarat terhadap al-Qur'an, seperti bagaimana al-Qur'an dibaca, ditulis, dihapal, diajarkan, dipraktekkan, dijadikan obyek kaligrafi, dan digunakan sebagai *ruqyah* dan jimat oleh masyarakat tertentu. Semua yang dipraktekkan di masyarakat ini bisa disebut dengan *the living Qur'an* (al-Qur'an yang 'hidup' di masyarakat).

Pada masa kontemporer ini sebagian orientalis tertarik untuk melakukan penelitian dengan pendekatan deskriptif seperti ini. Karena obyek penelitian ini adalah prilaku dan keyakinan masyarakat, maka pendekatan ini disebut juga dengan *anthroplogical sociological approach* (pendekatan antropologis sosiologis) dalam Studi al-Qur'an. Di antara orientalis yang tertarik menggunakan pendekatan ini adalah Ingrid Mattson dengan bukunya *The Story of the Qur'an,* [26] dan Anna Gade dengan karyanya *The Qur'an: an Introduction,*[27] dan Anne K. Rasmussen dalam bukunya *Women, the Recited Qur'an, and Islamic Music in Indonesia.*[28]

Mattson dalam buku tersebut memaparkan aspek-aspek kultural yang melibatkan ayat-ayat al-Qur'an: mulai bagaimana ia dihafal, ditulis, diajarkan, dijadikan hiasan (kaligrafi dan arsitektur), ditafsirkan, dan diamalkan oleh umat islam, hingga bahwa ia berada pada 'lingkaran/siklus kehidupan umat Islam' (*in the life cycle of Muslims*). Dia, misalnya, menerangkan bahwa ada banyak ayat-ayat al-Qur'an yang diucapkan oleh umat Islam secara sepontan, sehingga

---

[26] Ingrid Mattson, *The Story of the Qur'an: Its History and Place in Muslim Life* (Malden MA: Blackwell, 2008).

[27] Anna M. Gade, *The Qur'an: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publication, 2010).

[28] Anne K. Rasmussen, *Women, the Recited Qur'an, and Islamic Music in Indonesia* (Berkeley: University of California Press, 2010).

menjadi tradisi yang mengakar. Ketika ada orang meninggal, misalnya, maka orang Islam spontan mengucapkan *inna li-Llahi wa-inna ilaihi raji'un*. Demikian juga ungkapan-ungkapan yang berasal dari al-Qur'an, seperti *ma sya'a Llah, insya'a Llah, al-hamdu lillah, bismillah* dll.[29] Terlepas dari kelebihannya, Mattson tidak membahas Musabaqah Tilawatil Qur'an (MTQ), penggunaan ayat-ayat al-Qur'an untuk pengobatan dari penyakit, baik fisik maupun psikis, penggunaan ayat-ayat al-Qur'an untuk seremoni-seremoni tertentu dan penggunaan jimat al-Qur'an untuk keperluan-keperluan lain. Praktek-praktek tersebut dapat kita temukan di Indonesia.

Musabaqah Tilawatil Qur'an (MTQ) di Indonesia dijadikan penelitian etnografis oleh Anne K. Rasmussen. Ketertarikan Rasmussen pada dasarnya pada aspek musik Islam secara umum, termasuk di dalamnya tilawah al-Qur'an (pembacaan al-Qur'an), musik rebana dan musik-musik lain yang bernuansa Islam. Namun, dia lebih memberikan penekanan pada musikalitas pembacaan al-Qur'an ketika dilombakan dalam MTQ tersebut. Selain itu, dia juga mengelaborasi partisipasi kaum wanita dalam arena lomba tersebut dengan berbagai cabangnya: tilawah, tahfizh, tafsir dan kaligrafi.

Adapun tradisi pembuatan dan penggunaan jimat yang dilakukan oleh sebagian umat Islam bisa kita dapat dalam artikel singkat Kathleen Malon O'Cornor. Di dalam artikelnya yang berjudul "Amulets", O'Cornor menginformasikan tradisi *ruqya*, khusunya di masyarakat Gayo.[30] Dia juga menyebutkan beberapa kitab klasik yang memuat ayat-ayat al-Qur'an yang biasa digunakan sebagai jimat. Namun, karena artikel ini sangat singkat, maka ia tidak dimaksudkan untuk memaparkan bahasan ini secara terperinci.

Hal-hal yang telah disebutkan di atas hanyalah sekedar contoh. Masih banyak lagi hasil-hasil penelitian orientalis yang menggunakan pendekatan deskriptif antropologis sosiologis yang tidak bisa penulis sebutkan di artikel ini. Selain itu, tentunya aspek-aspek yang bisa kita teliti terkait dengan resepsi masyarakat terhadap al-Qur'an masih cukup banyak. Karena itu, penelitian-penelitian berikutnya yang menggunakan pendekatan tersebut masih sangat diperlukan.

---

[29] Mattson, *The Story of the Qur'an*, h. 161-163.

[30] Kathleen Malon O'Cornor, "Amulets", dalam J. D. McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden: Brill, 2001), 1: 77-79.

Kesimpulan

Berdasarkan pemaparan di atas, kita dapat menyimpulkan hal-hal sebagai berikut. Pertama, studi al-Qur'an pada dasarnya merupakan kajian yang sangat terbuka untuk dikembangkan dari masa kemasa seiring dengan perkembangan pendekatan dan metode dalam penelitian teks dan sosial. Kedua, kajian orintalis atas al-Qur'an itu sangat beragam. Secara garis besar, kita bisa mengatakan bahwa pendekatan (*approach*) mereka dapat dibagi ke dalam tiga tipologi: (1) *historical critical approach* (pendekatan historis kritis) atau *historical criticism* (kritik historis), (2) *interpretative approach* (pendekatan interpretatif), dan (3) *descriptive approach* (pendekatan deskriptif). Dari ketiga pendekatan tersebut, *historical criticism* merupakan pendekatan yang kontroversial karena sering kali hasil penelitian yang menggunakan pendekatan ini 'men-*challenge*' asal-usul teks al-Qur'an dan akurasi lafal-lafalnya.

Sebagaimana yang telah penulis sebutkan di bagian pendahuluan, artikel ini hanya bertujuan untuk membuat pemetaan pendekatan-pendekatan yang digunakan oleh para orientalis dalam kajian al-Qur'an. Artikel ini tidak membahas metode-metode konkrit dan variatif dari masing-masing pendekatan tersebut. Atas dasar itu, pada kesempatan lain penulis akan membahas macam-macam metode kajian orientalis secara tersendiri, sehingga pengkaji al-Qur'an lebih bisa mengambil manfaatnya. *Insya Allah.*

5

HUKUM KELUARGA ISLAM DENGAN KAJIAN INTERDISIPLINER

Khoiruddin Nasution

Salah satu gagasan besar dan substansial guru kita, pendidik kita, pemimpin kita, contoh tauladan kita, Prof. Dr. H. Amin Abdullah adalah betapa penting dan urgennya penggunaan kajian integratif dan/atau interkonenktif dalam studi Islam. Demikian juga maha guru kita ini berusaha keras menunjukkan kepada para ilmuwan tentang betapa penting muncul kembali kesadaran tentang urgensi penyatuan kembali ilmu umum dan ilmu agama. Sebagai bukti usaha serius dari gagasan dan usaha ini dilakukanlah sejumlah kegiatan ilmiah, dan sebagai bukti tertulisnya lahirlah sejumlah karya tulis ilmiah. Kegiatan-kegiatan ilmiah dimaksud ada seminar, simposium, diskusi, penerjemahan karya-karya yang diyakini dapat berkontribusi menggapai cita-cita penting tersebut. Kegiatan tersebut ada yang bersifat lokal, nasional maupun internasional. Demikian juga sejumlah kegiatan ini melahirkan sejumlah dokumentasi tertulis, baik yang bersifat substansial maupun yang praktis-operasional.[1]

---

[1] Di antara karya-karya dimaksud adalah M. Amin Abdullah (dkk.), *Rekonstruksi Metodologi Studi Ilmu-ilmu Keislaman* (Yogyakarta: Suka Press, 2003), M. Amin Abdullah (dkk,), *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003); Zainal Abidin, Jarot Wahyudi dan Afnan Anshori, *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Bandung: Mizan, 2005); Holmes Roston III, *Ilmu dan Agama* (Yogyakarta: Suka Press, 2006); Ian G. Barbour, *Isu dalam Sains dan Agama*, terj. Damayanti dan Ridwan (Yogyakarta: Suka Press, 2006); Bermawy Munthe (dkk.), *Sukses di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: CTSD, t.t.).

Sebagai responds positif terhadap gagasan Prof. Dr. Amin Abdullah tersebut, beberapa karya muncul. Di antaranya adalah karya Waryani Fajar Riyanto, *Filsafat Ilmu Integral (FIT)*.[2] Bahkan sudah muncul pengakuan dari sejumlah ilmuwan dan/atau calon ilmuwan dari luar UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, di mana kajian integratif dan/atau interkonektif diakui sebagai salah satu keunggulan dan ciri khas UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dan alasan ini juga yang mendorongnya melanjutkan studi lanjut ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga. Misalnya ada di antara calon mahasiswa S3 yang datang ke Yogyakarta untuk melanjutkan studi S3 didorong oleh keinginan memahami dan mendalami kajian intergratif dan/atau interkonektif.[3]

Namun demikian dikatakan juga bahwa penggunaan studi integratif dan/atau interkonektif atau studi interdisipliner atau istilah lain yang mempunyai kesamaan, dan tentu juga perbedan, telah lama digunakan para ulama. Hanya saja penggunaannya belum sesistematis dan semetodologis yang sekarang. Dalam kajian tafsir misalnya dapat dilihat bagaimana mufassir mengaitkan bahasannya dengan ilmu terkait dengan subjek bahasan. Model kajian ini dapat disebut munasabah ayat, meskipun munasabah ini lebih didominasi penjelasan hubungan ayat, baik dengan ayat sebelum maupun sesudahnya. Namun tidak jarang mufassir pun menghubungkan bahasan dengan ayat lain yang membahas subjek yang sama, meskipun kecenderungan dan kedalaman bahasan penafsiran sangat terkait dengan keahlian mufassir bersangkutan. Misalnya al-Jawahir yang menafsirkan ayat-ayat di bidang ilmu pengetahuan (sain) lebih rinci dan mendalam dalam bahasannya dibandingkan dengan kajian ayat-ayat lain. Demikian juga tafsir al-Razi yang lebih rinci dan mendalam di bidang kajian filsafat, dan Zamakhsyari di bidang linguistik. Demikian seterusnya dengan mufassir lain. Artinya, dalam kajian apapun mufassir umumnya tetap menghubungkan bahasan dengan ilmu yang terkait dengan bahasan.

---

[2] Waryani Fajar Riyanto, *Filsafat Ilmu Integral (FIT)* (Yogyakarta: Integrasi dan Interkoneksi Press, 2011).

[3] Jadi ada calon mahasiswa S3 yang memilih UIN Sunan Kalijaga sebagai tempat melanjutkan studi S3 karena ingin memahami dan mendalami kajian Integratif dan interkonektif, dan dipercaya ini sebagai keunggulan.

Kajian fikih juga mempunyai format yang sama dengan tafsir, dimana si fakih menghubungkan kajian dengan ilmu terkait. Namun format bahasan sejenis ini dirasa masih kering, kurang mendalam, dan belum diformat secara metodologis. Sebagai akibatnya muncullah kritik bahwa format kajian tafsir dan fikih dalam sejarah Muslim cenderung *juz'iyah* (parsial). Ciri lain dalam kajian tafsir dan fikih adalah lebih menekankan pada aspek bahasa (linguistik), sedikit memperhatikan aspek tujuan (objektik hukum/*maqāshid al-syari'ah*). Ciri umum ketiga dari kajian tafsir dan fikih adalah kurang memperhatikan sejarah (konteks). Sehingga dengan singkat disebutkan tiga ciri kajian tafsir dan fikih pada umumnya, yakni: (1) parsial, (2) literer, dan (3) ahistoris.[4] Akibat yang muncul dari model kajian ini di antaranya adalah muncul konsep yang parsial dan kering, bahkan kurang sejalan dengan tujuan hukum (*maqāshid al-syari'ah*).

Bersamaan dengan ini muncul juga dikotomi antara ilmu agama di satu sisi dan ilmu umum di sisi lain. Bahkan bukan hanya sekedar tidak ada hubungan diantara keduanya, tetapi dalam banyak hal dipertentangkan. Seperti dicatat Ian G. Barbour, bahwa ada empat corak hubunngan antara agama dan ilmu pengetahuan dalam sejarah ilmu pengetahuan sejak abad kebangkinan (*renaissance*), yakni: (1) konflik, (2) independensi, (3) dialog, dan (4) integrasi.[5] Di antara akibat yang muncul dari pemisahan ini adalah lahirnya konsep yang kering. Sebagai respons terhadap kenyataan ini muncullah tawaran dari sejumlah ilmuwan agar dilakukan kajian interdisipliner, integratif dengan segala istilah yang berbeda tetapi mempunyai substansi sama. Dengan kajian ini diharapkan dapat melahirkan konsep yang lengkap, mendalam dan dapat mencapai tujuan hukum (*maqāshid al-syari'ah*).

Penulis adalah salah satu di antara peminat kajian Islam yang setuju dengan kajian integratif dan/atau intekonektif atau kajian interdisipliner atau kajian sejenis dengan istilah lain dengan

---

[4] Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 2-3; idem., "Interpreting the Qur'an," dalam *Afkar Inquiry Magazine of Events and Ideas*, Mei 1986, 45; Amina Wadud, *Qur'an and Woman* (Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti, 1992), 1-2; M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran: Tafsir Maudhu`i atas Pelbagai Persoalan Ummat* (Bandung: Mizan, 1996), 112.

[5] Ian G. Barbour, *Isu dalam Sains dan Agama*, Terj. Damayanti dan Ridwan (Yogyakarta: Suka Press, 2006).

persamaan dan perbedaan masing-masing dalam studi Islam. Karena itu dalam karya tulis selalu berupaya menggunakan kajian integratif dan/ atau intekonektif, baik yang menyebutkannya secara tekstual maupun hanya bersifat substansial. Tulisan ini mencoba menjelaskan penggunaan kajian interdisipliner dalam kajian Hukum Keluarga Islam. Adapun sistematika pembahasan bahwa setelah pendahuluan ditulis historisitas lahirnya kajian interdisipliner, kemudian dituliskan pengertian interdisipliner, selanjutnya pengaplikasian kajian interdisipliner dengan mengambil subjek perkawinan dini dari ditinjau (1) Ushul Fikih, (2) tinjauan pencapaian tujuan perkawinan, (3) tinjauan kesehatan, dan (4) tinjauan dampak positif dan negatif dari perkawinan dini. Kemudian tulisan dipungkasi dengan lima catatan akhir sebagai kesimpulan.

Historisitas Kajian Interdisipliner

Sebelum menjelaskan istilah dan pengertian, perlu lebih dahulu dipahami tujuan studi Islam interdisipliner. Bahwa tujuan studi Islam interdisipliner ada minimal tiga. Pertama, untuk memahami Islam secara lengkap (komprehensif) atau lebih konprehensif. Kedua, untuk memahami seluruh aspek yang tekandung dalam al-Qur'an dan sunnah nabi Muhammad saw. sbg sumber ajaran Islam. Ketiga, agar seluruh aspek dalam al-Qur'an terhubungkan secara koheren.

Berbagai aspek ajaran dalam al-Qur'an secara umum ditunjukkan dengan tiga dimensi yang disampaikan malaikat Jibril ketika bertemu dengan nabi Muhammad saw., yakni Iman, Islam dan Ihsan. Iman yang kemudian lebih dikenal dengan rukun iman mencakup enam rukun. Islam yang kemudian lebih populer dengan sebutan rukun islam mengandung lima aspek. Sementara ihsan adalah buah dari iman dan islam. Dengan meminjam teori lain boleh dikatakan iman identik dengan ideologi, islam identik dengan ritual, sementara ihsan sebagai perpaduan antara eksperiensial dan konsekuensial, yakni rasa keberagamaan yang tereksperesikan dalam tingkah laku (kepribadian).

Keragaman ajaran dan/atau cakupan al-Qur'an ini dikembangkan para ilmuwan. Salah satu di antaranya diisyaratkan dalam sejumlah tafsir, dimana ada sejumlah jenis/model tafsir untuk mengkaji berbagai aspek isi/kandungan al-Qur'an. Jenis/model tafsir dimaksud misalnya:

1. *Al-Tafsir al-Shufi,* disebut juga tafsir isyari (*isyarah*), adalah tafsir

dengan menekankan pada aspek dan dari sudut esoterik atau isyarat-isyarat yang tersirat dari ayat al-Qur'an.

2. *Al-Tafsīr fiqhī* adalah tafsir yang menekankan pada tinjauan dan/atau aspek hukum dari ayat yang ditafsirkan.
3. *Al-Tafsīr al-Falsafi* menafsirkan ayat al-Qur'an dengan pendekatan filsafat, baik yang berusaha melakukan sintesis dan siskretisasi antara teori-teori filsafat dengan ayat-ayat al-Qur'an maupun yang berusaha menolak teori-teori filsafat yang dianggap bertentangan dengan al-Qur'an.
4. *Al-Tafsīr al-'Ilmī* menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan ilmiah, atau menggali kandungannya dengan menggunakan teori-teori ilmu pengetahuan.
5. *Al-Tafsīr al-Adabī al-Ijtima'ī, al-adabī* menekankan pada analisis redaksi (teks), sementara *al-ijtima'i* pada aspek sosial. Maka tafsir ini menekankan pada analisis redaksi ayat dan dihubungkan dengan hukum yang berlaku dalam masyarakat.

Boleh dikatakan bahwa dari sekian jenis tafsir yang menunjukkan kandungan al-Qur'an, tafsir falsafi sebagai simbol aspek iman (teologi), tafsir fiqhi sebagai simbol islam, dan tafsir sufi sebagai simbol ihsan. Lantas dimana posisi tafsir ilmi dan tafsir al-Adabi al-Ijtima'i? Jawabannya bahwa di samping pembagian tiga aspek yang disebutkan di atas, syari'ah Islam masih dapat dikelompokkan menjadi lebih rinci. Karena itu, ketika disebut mengkaji Islam atau mengkaji al-Qur'an sebagai sumber pokok ajaran Islam, banyak aspek atau banyak pengelompokan yang dapat dilakukan. Di antara sejumlah pengeompokan tersebut disebutkan di bawah ini, namun penting dicatat, inti dari semua ini bahwa kandungan al-Qur'an sebagai sumber ajaran Islam mengandung banyak aspek.

Para ilmuwan mempunyai pendapat yg berbeda-beda dalam menetapkan cakupan, kandungan, isi dan/atau aspek-aspek dalam al-Qur'an dan sunnah nabi. Cakupan pokok al-Qur'an menurut Mukti Ali ada tiga, yakni:[6]

---

[6] Mukti Ali, "Metodologi Ilmu Agama Islam", dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), 42.

1. Tuhan = teologi
2. Alam = kosmologi, dan
3. Manusia = antropologi

Dengan pengelompokan ini maka:

1. Untuk memahami tentang ketuhanan dibutuhkan ilmu tentang ketuhanan (teologi)
2. Untuk memahami tentang kealaman dibutuhkan ilmu tentang kealaman (kosmologi), dan
3. Untuk memahami tentang Manusia dibutuhkan ilmu tentang Manusia (antropologi).

Adapun metode yang ditawarkan Mukti Ali dalam kajian Islam adalah menggunakan pendekatan ilmiah dan doktriner secara bersama. Metode ini disebut metode sistesis. Dalam salah satu bukunya disebutkan, pendekatan ilmiah-cum-doktriner harus dipergunakan, dan pendekatan scientifik-cum-suigeneris harus diterapkan.[7] Metode ini disebut juga metode/pendekatan scientitic cum doctriner, yakni memadukan pendekatan normatif/doktriner dan saintifik. Konsep ini kemungkinan terinspirasi oleh pendekatan studi agama secara holistik oleh Wilfred Cantwell Smith, dan pengintegrasian religions wissenschaft dengan teologi oleh Joachim Wach.[8]

Tawaran metode ini didasarkan kira-kira pada pandangan bahwa al-Qur'an mengandung dua aspek pokok: aspek doktrin (ilahiah, teologi, metafisik), dan aspek ilmiah (alam/sains dan humaniora). Sementara menurut Fazlur Rahman berusaha memadukan tiga aspek berikut, yakni: teologi (metafisika), yuridis (law/hukum), etika (filsafat).

Pengelompokan lain dan lebih luas, bukan hanya bersumber pada kandungan al-Qur'an dan sunnah nabi Muhammad saw sebagai sumber ajaran Islam, tetapi juga dihubungkan dengan penganut agama Islam, dengan meminjam teori Glock dan Stark untuk analisis komitmen keberagamaan (*religious commitment*), maka muncul pengelopokan berikut: ideologis, intelektual, eksperiensial, ritualistik,

[7] Mukti Ali, "Metodologi", 47.

[8] Lihat A. Singgih Basuki, "Kontekstualisasi Agama dalam Pemikiran Mukti Ali", disertasi tidak diterbitkan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2012, 313 dst.

konsekuensial.

Masih pengelompokan lain menurut Ninian Smart:

1. Dimensi doktrinal atau filosofis
2. Dimensi naratif atau mistis
3. Dimensi etis atau legal
4. Dimensi praktis atau ritual
5. Dimensi eksperiensial atau emosional
6. Dimensi sosial atau orgnisasional.

Demikian juga ada ahli yang mengelompokkan berdasarkan aspek al-Qur'an yang dikaji. Manakala aspek sejarah al-Qur'an yang dikaji maka menggunakan kajian sejarah. Manakala aspek bahasa al-Qur'an yang dikaji maka menggunakan kajian bahasa. Manakala aspek biologi yang dibahas makan menggunakan kajian biologi. Demikian seterusnya dengan aspek-aspek lainnya.

Dengan ringkas, bahwa al-Qur'an mencakup berbagai aspek tersebut telah disadari sejak lama. Hanya saja dalam mengkaji berbagai aspek/cakupan ini umumnya menggunakan kajian parsial berdiri sendiri tanpa menghubungkan satu aspek dengan aspek/cakupan lain yang terkait. Ada juga yang mencoba menghubungkan antara satu aspek dengan aspek lain, bahkan ada juga yang menghubungkan dengan berbagai aspek, namun penggunaannya belum secara sistematis dan konsisten. Di sinilah munculnya kebutuhan terhadap studi Islam interdiscipliner.

Dari kupasan di atas dapat diringkas bahwa pengelopokan di atas dapat dikelompokkan menjadi dua. Pertama, ada pengelompokkan yang didasarkan pada cakupan al-Qur'an dan sunnah nabi Muhammad saw sebagai sumber ajaran Islam. Kedua, ada pengelopokan yang didasarkan pada sumber ajaran dan dihubungkan dengan pengamalan penganut agama.

Adapun istilah-istilah yang mempunyai substansi yang sama dengan interdisipliner adalah: interdisipliner, multidisipliner, transdisipliner. Istilah lain dengan tujuan yang hampir sama adalah: integrasi (integratif), induksi (induktif), interkoneksi (interkonektif), pendekatan dan analisis sistem.

Meskipun mempunyai persamaan arti, tujuan dan penggunaan, tetapi Istilah-isitilah ini tentu mempunyai perbedaan. Adapun istilah

yang dikenal dalam tradisi muslim antara lain adalah: *maudhu'i* (tematik), *kullī* (holistik), *istiqrā'ī* (integral/induktif).

Fazlur Rahman yang menawarkan kajian induktif/holistik menulis, "ada kebutuhan yang luar biasa terhadap teori hermeneutik yang akan dapat membantu kita *memahami makna al-Qur'an sebagai satu kesatuan* agar baik isi teologi maupun isi etis dan yuridisnya menjadi satu kesatuan". Ungkapan ini memunculkan:

- Memahami makna al-Qur'an sebagai satu kesatuan
- Isi/cakupan al-Qur'an: teologi (metafisika), etis (filsafat) dan yuridis (hukum).

Sejalan dengan tawaran penggunaan metode holistik, Fazlur Rahman mengkritik kajian/metode parsial. Sehingga sangat pantas diduga bahwa munculnya tawaran kajian holistik Rahman ini sebagai respon terhadap kajian parsial, yang maksudnya adalah bahwa kajian parsial kurang tepat dalam memahami al-Qur'an sebagai sumber ajaran Islam. Kritik Rahman dapat dikelompokkan menjadi dua, yakni: (1) kritik terhadap teori klasik dan pertengahan, dan (2) kritik terhadap teori modern.

Kritik Rahman dapat dikelompokkan menjadi dua juga, yakni: (1) kritik produk hukum (materi), dan (2) kritik metode hukum. Adapun kritik Rahman terhadap materi hukum klasik dan pertengahan dapat disarikan minimal menjadi tiga sebagai berikut:

1. Tafsir produk klasik dan pertengahan bersifat parsial dan/atau atomistis, meskipun ada kajian induktif tetapi tidak konsisten. Tafsir macam ini tidak dapat menghasilkan 'weltanschauung' efektif yang bersatu dan bermakna bagi kehidupan sebagai keseluruhan (*do not yield an effective 'weltanschauung' that is cohesive and meaningful for life as a whole*).
2. Pokok bahasan dalam ilmu-ilmu al-Qur'an (*'ulūm al-Qur'ān* dalam tulisannya sendiri ditulis *Ushūl al-Tafsīr*) juga hanya menekankan pada aspek bahasa; bentuk kata (*style*), langgam suara (idiom) al-Qur'an, unsure sastra (*its literature*) dan makna kiasan (*metaphor*). Diakui bahasan ini perlu, tetapi terbatas hanya memahami teks.
3. Hasil penafsirannya bersifat subjektif, tidak tematik (*maudhu'i*) atau holistic (*kullī*). Jadi tidak dihubungkan dan/atau dikaitkan dan dikaji secara sistematis terhadap nash lain yang membahas

materi/subjek/tema yang sama.[9]

Kritik terhadap kajian (1) parsial, (2) penekanan literer, dan (3) ahistoris bukan saja muncul dari Fazlur Rahman, tetapi juga dari sejumlah ilmuwan, di antaranya adalah Amina Wadud, M. Quraish Shihab, Mohammed Fadel, Fatima Mernissi, dan Nasaruddin Umar. [10]

Pengertian Interdisipliner

Seperti disebutkan sebelumnya bahwa ada tiga istilah yang hampir sama dengan interdisipliner, yakni: interdisipliner, multidisipliner, transdisipliner. Kajian Interdisipliner adalah kajian yang menggabungkan atau melibatkan dua atau lebih disiplin atau bidang studi (*combining or involving two or more academic disciplines or field of study*). Pendekatan multidisipliner dalam menyelesaikan masalah menurut *Wikipedia* adalah pendekatan yang melibatkan sejumlah disiplin dalam menyelesaikan masalah di luar yang biasa digunakan dan didasarkan pada pemahaman baru dengan mempertimbangkan berbagai situasi.[11] Kemudian disebutkan, singkatnya, multidisipliner lebih *holism* daripada *reductionism*. Penyebutan multidisipliner belakangan diambil alih oleh nama interdisipliner, yang intinya bekerja secara holistik. Perbedaan antara interdisipliner dan multidisipliner, bahwa kalau multidisipliner digunakan pada hal-hal yang bersifat praktis, sementara interdisipliner digunakan untuk urusan yang bersifat akademik. Penggunaan multidisipliner telah sukses digunakan di Inggris pada tahun 1960-an dan 1970-an oleh para ahli arsitek, ahli

---

9 Rahman, *Islam & Modernity*, 2-3; idem., "Interpreting the Qur'an," 45; Wadud, *Qur'an and Woman*, 1-2; Shihab, *Wawasan al-Quran*, 112.

10 Mohammed Fadel, "Two Women, one Man: Knowledge, Power, and Gender in Medieval Sunni Legal Thought," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 29 (1997), 186; Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (Addison: Wesley Publishing Company, 1991), 128; Nasaruddin Umar, "Metode Penelitian Berperspektif Jender tentang Literatur Islam," *al-Jami'ah, Journal of Islamic Studies* No. 64/xii/1999, 188-92.

11 A multidisciplinary approach to problem solving involves drawing appropriately from multiple disciplines to redefine problems outside of normal boundaries and reach solutions based on a new understanding of complex situations. "*Multidisciplinary Approach," Wikipedia*, http://en.wikipedia.org/wiki/Multidisciplinary_approach; data diakses 6 Oktober 2012.

teknik dan para penelitian kuantitatif yang bekerja di sektor konstruksi publik, bekerja sama dengan ahli perencanaan (*planners*), ahli sosiologi (*sociologists*), ahli geografi dan ahli ekonomi, dalam proyek perencanaan kota.

Adapun pengertian transdisciplinarity dalam *Wikipedia* berarti penelitian yg mengawinkan beberapa batas disiplin untuk menciptakan pendekatan holistik.[12] Batas disiplin yang dilibatkan dalam *trans-disiplinary* bisa dua atau lebih. Contoh yang ditulis adalah dalam mengkaji bioinformatika yang sebelumnya hanya dilibatkan satu disiplin kemudian ditambah beberapa disiplin lain seperti *ethnography*, sebuah metode penelitian lapangan yang selama ini dikembangkan dalam antropologi. Maka dengan pendekatan ini digunakan lebih luas oleh disiplin lain.

Dalam konferensi di Gottingen German dibedakan antara multi, inter dan *transiplinarity*. Dimana *transdisiplinarity* digunakan kalau perbedaan pendapat tentang itu sangat dasar. Ada tiga jenis pertanyaan yang dapat dijawab dengan pendekatan *transdisiplinarity* ini:

1. Apa sebab munculnya masalah dan bagaimana pengembangannya ke depan (*system of knowledge*).
2. Apa nilai dan norma yang bisa digunakan untuk membangun tujuan proses penyelesaian masalah (*target of knowledge*).
3. Bagaimana situasi masalah yang bisa ditransform dan dikembangkan (*transformation of knowledge*).

Transdisipliner dapat diangkat ketika para ahli berinteraksi dalam diskusi dan dialog terbuka dan memberikan kesempatan yang sama kepada masing-masing perspektif dan menghubungkan seluruhnya.

Agar Transdisipliner dapat unggul, para ahli tidak hanya mempunyai ilmu yang dalam dan bagaimana ilmu dilibatkan tetapi dibutuhkan juga keahlian *moderation* (sikap netral), *mediation* (menengahi), *association* (penggabungan) dan *transfer* (pemindahan).

Dengan demikian *interdisiplinerity* sama dengan *pluraldisiplinarity*, yakni transfer metode dari satu disiplin ke disiplin lain, boleh keluar

---

[12] Transdisciplinarity connotes a research strategy that crosses many disciplinary boundaries to create a holistic approach. "Transdisciplinarity," *Wikipedia*, http://en.wikipedia.org/wiki/ Transdisciplinarity; data diakses 6 Oktober 2012.

dari batas satu disiplin tetapi tetap dalam framework penelitian disiplin. Sementara transdisiplinarity adalah antar disiplin, melewati perbedaan disiplin dan membentuk satu disiplin di luar dari masing-masing disiplin. Adapun tujuan *transdisiplinarity* adalah untuk memahami situasi sekarang, dan membantu satu bangunan ilmu.

Menurut Basarab Nicolescu perbedaan radikal antara *transiplinarity* di satu sisi dengan *multidisciplinarity* dan *interdisciplinarity* di sisi lain adalah dari tujuannya, dimana menurut *interdisciplinarity* memahami dunia sekarang yang tidak bisa diselasaikan dengan kerangka penelitian *disciplinary*. Sementara tujuan *multidisciplinarity* dan *interdisciplinarity* selalu tetap dalam kerangka penelitian *disciplinary*.[13]

Perkembangan studi Islam dengan kajian interdisipliner dapat dijelaskan secara ringkas sebagai berikut. Bahwa seperti disebutkan sebelumnya kajian interdisipliner sudah ditawarkan penggunaannya dalam studi Islam dengan istilah yang berbeda. Istilah-istilah dimaksud adalah integrasi (integratif), induksi (induktif), interkoneksi (interkonektif), dan pendekatan dan analisis sistem.[14] Secara sederhana integrasi berarti menyatukan, induksi berarti mengeneralisir, interkoneksi berarti menghubungkan, dan analisis sistem adalah menyeluruh.

Adapun ilmu yang hendak diintegrasikan muncul dalam beberapa bentuk, dan diantaranya adalah:

- Antara normatif (agama) dan saintifik.
- Antara *burhānī, bayānī* dan *'irfānī.*
- Antara *'ilm, nash,* dan *falsafah.*
- Antara ilmu agama, sosial sain, natural sain, humaniora.
- Antara intelektual, emosional, spiritual.
- Antara *'ālim* dan *ārif*.
- Antara normatif dan empiris.

---

[13] According to Nicolescu, transdisciplinarity is nevertheless radically distinct from multidisciplinarity and interdisciplinarity because of its goal, the understanding of the present world, which cannot be accomplished in the framework of disciplinary research. The goal of multidisciplinarity and interdisciplinarity always remains within the framework of disciplinary research. "Transdisciplinarity," *Wikipedia*, http://en.wikipedia.org/wiki/Transdisciplinarity; data diakses 6 Oktober 2012.

[14] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 1429/2008).

Demikian juga beberapa ilmuwan mengemukan bentuk-bentuk integrasi dan/atau interkoneksi sebagai berikut:

- Fazlur Rahman: ajaran normatif Islam dengan historis Islam, di samping juga berusaha memadukan teologi, hukum, dan etika.
- Louay Safi: tekstual *inference* dan sosial *inference*.
- Muh. Natsir: ilmu agama dan ilmu umum.
- Harun Nasution: tradisionalis dan rasionalis.
- Mukti Ali: Doctriner cum Scientific.
- Kuntowijoyo: strukturalisme dan transendental.
- Mulyadi Kartanegara: metafisik dan fisik.
- Amin Abdullah: normativitas dan historisitas menuju integratif-intekonektif.

Implementasi integrasi dapat dilakukan minimal dalam empat tingkatan (level): level filosofis, level materi, level metodologi, level strategi.[15]

Adapun hubungan antar ilmu (integratif dan/atau interkonektif) dapat dikembangkan dengan enam model sebagai berikut:[16]

1. Similarisasi, yakni berusaha menyamakan konsep-konsep ilmu umum dengan konsep-konsep ilmu Islam.
2. Paralelisasi, yakni melihat pararelisasi antara konsep ilmu umum dengan ilmu islam karena ada kemiripan konotasi tanpa menyamakan keduanya.
3. Komplementasi, yakni berusaha agar terjadi saling mengisi dan saling memperkuat antara ilmu umum dan ilmu Islam, tetapi tetap mempertahankan eksistensi masing-masing.
4. Komparasi, yakni membandingkan konsep/teori ilmu umum dengan konsep/teori ilmu Islam mengenai gejala-gejala yang sama.
5. Induktifikasi, yakni asumsi-asumsi dasar dari teori-teori ilmu umum yang didukung oleh temuan-temuan empirik dilanjutkan pemikirannya secara teoritis ke arah pemikiran metafisik/ghaib, kemudian dihubungkan dengan prinsip-prinsip ilmu agama (Islam) mengenai hal tersebut.

---

[15] Penjelasan tentang ini dapat dilihat dalam Bermawy Munthe (dkk.), *Sukses di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: CTSD, t.t.), 14-6.

[16] Munthe (dkk.), *Sukses di Perguruan Tinggi*, 17-9.

6. Verifikasi, yakni mengungkapkan hasil-hasil penelitian ilmu umum yang menunjang dan membuktikan kebenaran-kebenaran ilmu Islam.

Pendapat lain tentang model hubungan antar ilmu (integratif dan/atau interkonektif) ada tiga model, yakni:[17]

1. Informatif, berarti satu disiplin ilmu perlu diperkaya dengan informasi yang dimiliki disiplin ilmu lain, sehingga dengan pengayaan tersebut membuat wawasan civitas akademika bertambah luas. Misalnya Islam normatif perlu diperkaya dengan teori ilmu sosial yang bersifat historis, demikian sebaliknya.
2. Konfirmatif, bahwa untuk membangun teori studi Islam perlu diperkuat dan diperkokoh oleh disiplin ilmu lain. Misalnya, teori tujuan penetapan syari'ah (*maqashid al-syari'ah*), yang lima dikonfirmasi dengan teori kebutuhan dasar manusia oleh Abraham Maslow yang membagi kebutuhan pokok manusia menjadi lima, yakni: (1) *physiology* (fisiologi), (2) *safety* (keamanan), (3) *love and belongingness* (cinta dan rasa memiliki), (4) *esteem* (penghormatan), dan (5) *self-actualization* (aktualisasi diri).
3. Korektif, yakni saling koreksi antara penemuan di bidang kajian Islam dengan bidang ilmu lainnya. Dengan demikian perkembangan disiplin ilmu akan semakin dinamis.

Perkawinan Dini dengan Tinjauan Interdisipliner

Penggunaan kajian interdiscipliner dalam mengkaji perkawinan dini belum seideal apa yang digambarkan di atas, namun minimal ada kesungguhan dan awal usaha ke arah itu. Maka contoh penggunaan kajian interdiscipliner dalam tulisan inipun masih sangat dangkal dan sederhana, dengan harapan ke depan akan ada usaha perbaikan dan penyempurnaan yang terus menerus dan berkesinambungan. Contoh subjek yang dipilih untuk menggambarkan penggunaan kajian interdisipliner dalam tulisan ini adalah perkawinan dini dari tinjauan (1) Ushul al-Fiqh, (2) tinjauan pencapaian tujuan perkawinan, (3) tinjauan kesehatan fisik dan jiwa, dan (4) tinjauan dampak positif

[17] Munthe (dkk.), *Sukses di Perguruan Tinggi,* 17-9.

dan negatif perkawinan dini.

Dari tinjauan Usul al-Fiqh dianalisis dengan cara menghubungkan konsep mukallaf (*maf'ūl 'alaih*) subjek hukum dengan nikah dini, yakni nikah yang belum memenuhi syarat sebagai mukallaf. Manusia sebagai subjek hukum ketika dihubungkan dengan kemampuan bertindak hukum (*ahliyah al-adā'*) dapat dikelompokkan menjadi tiga.

Pertama, subjek hukum yang *tidak* memenuhi syarat sebagai seorang yang mampu bertindak hukum sama sekali (*faqih al-ahliyah*), seperti anak kecil yang belum mumayyiz, orang gila, orang yang kurang akal, karena dianggap belum/tidak mempunyai akal.

Kedua, subjek hukum yang *kurang* sempurna bertindak hukum (*nāqis al-ahliyah*), contoh anak yang sudah mumayyiz.

Ketiga, subjek hukum yang *memenuhi* syarat secara sempurna melakukan tindakan hukum (*kāmil al-ahliyah*), seperti seorang yang sudah dewasa dan berakal sehat.

Perkawinan sebagai akad, seharusnya memenuhi minimal syarat akad pada umumnya, yang salah satu syarat sah akad adalah dilakukan oleh seorang yang sudah dewasa. Lebih dari itu, perkawinan disebut sebagai akad istimewa (*mitsāqan ghalīza*). Dengan demikian syarat perkawinan mestinya melebihi pula dari akad biasa, berarti bukan hanya dewasa, tetapi mestinya juga sudah sampai pada tingkatan dewasa yang matang (*rusyd*).

Umur dewasa yang matang ini sejalan dengan apa yang disebut dalam al-Nisa' (4):6.

> Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya. Dan janganlah kamu makan harta anak yatim lebih dari batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (membelanjakannya) sebelum mereka dewasa. Barang siapa (di antara pemelihara itu) mampu, maka hendaklah ia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan barang siapa miskin, maka bolehlah ia makan harta itu menurut yang patut. Kemudian apabila kamu menyerahkan harta kepada mereka, maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi (tentang penyerahan itu) bagi mereka. Dan cukuplah Allah sebagai Pengawas (atas persaksian itu).

Ayat ini memang bukan berbicara secara khusus umur perkawinan, tetapi berbicara kapan harta anak yatim dikembalikan

kepadanya setelah sebelumnya masih dalam penjagaan/pemeliharaan wali. Maka disebutkan dalam ayat ini waktu yang tepat adalah setelah si anak berumur dewasa matang (*rusyd*). Amat layak umur ini juga yang menjadi ukuran umur kapan seorang sebaiknya melakukan perkawinan.

Adapun tinjauan pencapaian perkawinan dengan kajian interdisipliner dilakukan dengan menganalisis bagaimana kemungkinan pasangan dini dapat mencapai tujuan perkawinan. Ketika perkawinan dini dikaitkan dengan pencapaian tujuan perkawinan, bahwa tujuan perkawinan menurut Islam adalah untuk membentuk atau melahirkan keluarga bahagia (sakinah).[18] Untuk mencapai tujuan ini harus terpenuhi lebih dahulu minimal kebutuhan dasar, yakni:

1. Pemenuhan kebutuhan biologis suami dan isteri.
2. Pemenuhan tujuan reproduksi dan/atau regenerasi (melahirkan anak).
3. Pemenuhan tujuan penjaga kehormatan.
4. Pemenuhan tujuan beribadah.
5. Pemenuhan sandang dan pangan (rezeki).

Sekedar perbandingan, Abraham Maslow membagi kebutuhan pokok manusia menjadi lima, yakni: (1) *physiology* (fisiologi), (2) *safety* (keamanan), (3) *love and belongingness* (cinta dan rasa memiliki), (4) *esteem* (penghormatan), dan (5) *self-actualization* (aktualisasi diri). Namun disebutkan juga bahwa empat kebutuhan pertama merupakan prasyarat untuk dapat memenuhi kebutuhan kelima, aktualisasi diri.[19]

Kebutuhan pertama (fisiologi) berhubungan dengan makan, minum, seks, udara, tidur dan air. Pendeknya masuk fisiologi adalah kebutuhan untuk hidup. Kebutuhan kedua (keamanan) berhubungan dengan keamanan, stabilitas, perlindungan, bebas dari rasa takut dan cemas. Kebutuhan ketiga (cinta dan rasa memiliki) berhubungan

---

[18] Pandangan ini sesuai dengan apa yang disebutkan dalam al-Qur'an: "*Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir*." (QS. al-Rum 30: 21).

[19] Duane Schultz, *Psikologi Pertumbuhan: Model-Model Kepribadian Sehat*, terj. Yustinus (Yogyakarta: Kanisius, 1991), 90.

dengan menghindari kesepian, mencintai dan dicintai, dan perasaan kebersamaan. Contoh di bidang ini adalah bergabung dengan organisasi untuk sama-sama menimbulkan rasa kebersamaan dan rasa memiliki dan mencintai antara anggota organisasi. Kebutuhan keempat (penghormatan dan/atau penghargaan) berhubungan dengan penghormatan dan penghargaan, yang bisa dalam bentuk reputasi, prestasi, status, kekayaan, popularitas dan semacamnya. Kebutuhan kelima (aktualisasi diri) berhubungan dengan potensi handal yang perlu diaktualkan.[20]

Sejalan dengan pencapaian tujuan perkawinan, perlu pula dipertimbangkan kemampuan perempuan usia dini memerankan diri sebagai isteri dari suami dan ibu dari anak-anaknya. Sebab secara sosiologi ada 10 peran/fungsi keluarga, yakni: (1) peran/fungsi reproduksi, (2) peran/fungsi sosialisasi, (3) peran/fungsi afeksi, (4) peran/fungsi proteksi atau perlindungan, (5) peran/fungsi ekonomi, (6) peran/fungsi religius, (7) peran/fungsi pendidikan, (8) peran/fungsi rekreasi, (9) peran/fungsi penentuan status, dan (10) peran/fungsi pemeliharaan.

Dengan analisis ini maka pertanyaan yang muncul di antaranya adalah bagaimana pelaku nikah dini dapat mencapai tujuan perkawinan. Pertama, untuk pemenuhan kebutuhan bilogis (seks) dan reproduksi perlu ditinjau minimal dari aspek kesiapan fisik dan jiwa, yakni kemampuan secara fisik dan psikis menjadi seorang isteri dari suami dan ibu dari anak/anak-anak yang harus mengandung, melahirkan, dan mengurus anak.

Erat kaitannya dengan tinjauan kesiapan fisik adalah tinjauan kesehatan, dimana hasil penelitian menunjukkan bahwa penyakit kanker *serviks* (kanker leher rahim), merupakan kanker paling berbahaya kedua bagi perempuan setelah kanker payudara. Kanker ini menyerang bagian terendah dari rahim yang menonjol ke puncak liang senggama. Salah satu faktor penyebab kanker *serviks* adalah aktivis seksual usia dini, sebab perempuan muda mempunyai kondisi leher rahim belum matang. Kematangan di sini bukan dihitung dari datangnya menstruasi, tetapi kematangan sel-sel mukosa yang terdapat

---

[20] Peter A. Topping, *Managerial Leadership* (New York: McGraw Hill, 2002), 69; Duane Schultz, *Psikologi Pertumbuhan*, 90-2.

dalam selaput kulit. Umumnya sel mukosa ini baru mengalami kematangan pada saat perempuan berusia di atas 20 tahun. Ketika perempuan berusia di bawah 18 tahun, kondisi sel mukosa yang terdapat dalam *serviks* belum begitu sempurna menerima rangsangan dari luar, termasuk dari sperma. Akibatnya, setiap saat sel mukosa bisa berubah menjadi kanker. Perubahan sifat sel akibat rangsangan bisa meningkatkan pertumbuhan sel mati yang berpotensi menyebabkan kanker.

Adapun tinjauan Ilmu Jiwa dan Sosial dapat dijelaskan berikut, misalnya Sarwito Wirawan Sarwono berpendapat bahwa usia seseorang siap memasuki kehidupan rumah tangga adalah 20 tahun untuk perempuan dan 25 tahun untuk laki-laki. Usia ini didasarkan pada tinjauan kesehatan dan sosial kemasyarakatan. Dadang Hawari menulis, usia untuk berumah tangga dan KB menurut kesehatan adalah, 20-25 tahun bagi perempuan dan 25-30 bagi laki-laki dengan tiga alasan. Pertama, bahwa memang benar anak aqil baligh ditandai dengan ejakulasi (mimpi basah) bagi laki-laki dan haid (*menarche*, menstruasi pertama) bagi perempuan, tetapi bukan berarti siap kawin. Perubahan biologis tersebut baru merupakan pertanda proses pematangan organ reproduksi mulai berfungsi, namun belum siap untuk reproduksi (hamil dan melahirkan). Kedua, dari tinjauan psikologis, anak remaja masih jauh dari kedewasaan (*mature*, matang dan mantap), dan kondisi kejiwaannya masih labil dan karenanya belum siap benar menjadi isteri apalagi orang tua. Ketiga, dari sisi kemandirian, pada usia remaja sebagian besar aspek kehidupannya masih tergantung pada orang tua dan belum mementingkan aspek afeksi (kasih sayang).

Tinjauan dampat positif (harapan) dan negatif dari perkawinan dini dapat dicatat berikut, bahwa ada sejumlah harapan dengan melakukan perkawinan dini, yang harapan ini boleh juga disebut sebagai dampak positif, yakni:

1. Menghindarkan diri dari berbuat zina.
2. Meringankan beban orang tua.
3. Selamat dari pengaruh pergaulan bebas.
4. Konon orang yang menikah lebih kebal kepada penyakit.
5. mempercepat memiliki keturunan.
6. Banyak ibadah.

7. Lebih cepat dewasa.
8. Dapat memenuhi kebutuhan dan pendidikan anak yang lahir dari pasangan perkawinan dini, sebab di saat umur 40 tahun anak sudah sekolah dan orang tua masih sehat dan kuat.

Sementara dampak negatif perkawinan dini adalah sebagai berikut:

1. Tinggi pertumbungan penduduk karena panjangnya masa kelahiran (reproduksi).
2. Akibat tinggi mengakibatkan sulitnya usaha peningkatan dan pemerataan kesejahteraan rakyat.
3. Akibatkan keburukan kesehatan ibu dan anak, sebagai akibat gizi buruk krena miskin.
4. Akibatkan tinggi kematina ibu dan anak, krn masih muda sudah melahirkan.
5. Anak-anak yang lahir dari wanita muda lebih rentan melahirkan prematur, berat badan rendah, mengalami gangguan pertumbuhan bahkan kecacatan.
6. Akibatkan kehamilan berresiko, baik kepada ibu ataupun anak.
7. Sering berbuntut perceraian.

Adapun alasan-alasan seorang melakukan perkawinan dini adalah:

1. Tradisi (adat istiadat).
2. Faktor ekonomi.
3. Rendahnya minat dan kemampuan pendidikan.
4. Faktor permintaan orang tua.
5. Hasrat pribadi.
6. Hamil di luar nikah.
7. Faktor agama.

Dengan demikian, berdasarkan empat tinjauan tersebut di atas dapat dijadikan landasan untuk mengukur apakah anak usia dini pantas melaksanakan perkawinan. Kata pantas di sini dimaksudkan untuk melihat atau mengukur kemungkinan dapat mencapai tujuan perkawinan. Dengan ungkapan lain, mampukan anak usia dini mencapai tujuan perkawinan? Dari gambaran tersebut di atas dapat

disimpulkan bahwa anak usia dini tidak mampu, atau miminal tipis harapan mampu mencapai tujuan perkawinan. Dengan tiga tinjauan tersebut dapat disebut bahwa kajian ini telah menggunakan kajian interdisipliner, meskipun masih terbatas hanya menggunakan tiga tinjauan.

Kesimpulan

Demikian ada minimal empat catatan penting yang dapat dicatat sebagai kesimpulan bahasan di atas. Pertama, penggunaan kajian interdisipliner dalam kajian hukum Islam umumnya, dan dalam kajian Hukum Keluarga Islam khususnya, sudah merupakan keniscayaan yang tidak dapat ditunda. Kedua, semakin banyak aspek yang digunakan sebagai sudut pandang terhadap kajian Hukum Islam semakin lengkap dan sempurna penemuan yang didapatkan kelak. Ketiga, cara pikir dan cara kerja integratif bulan hanya niscaya memahami Hukum Islam, tetapi juga niscaya dalam mengharungi kehidupan sehari-hari. Dengan cara pikir dan berprilaku yang interdisipliner/integratif dalam kehidupan sehari-hari, maka akan semakin terjamin hubungan harmonis antara Tuhan dengan manusia, antara sesama manusia, dan antara manusia dengan lingkungan. Lebih rinci sedikit dalam hubungan ini, bahwa dengan cara pikir dan berprilaku yang interdisipliner/integratif dalam kehidupan sehari-hari akan lahir harmonisasi (1) antara aspek doktrin (ilahiah, teologi, metafisik) dengan aspek ilmiah (alam/sains dan humaniora), (2) antara normatif (agama) dengan saintifik, (3) antara 'alim dengan arif, (4) antara ajaran normatif Islam dengan historis Islam, (5) antara normatif dengan empiris, (6) antara tekstual inference dengan sosial inference, (7) antara ilmu agama dengan ilmu umum, (8) antara tradisionalis dengan rasionalis, (9) antara strukturalisme dan transendental, (10) antara metafisik dan fisik. Demikian juga dengan cara pikir dan berprilaku yang interdisipliner/integratif dalam kehidupan sehari-hari akan lahir harmonisasi (1) hubungan antara Tuhan (teologi), manusia (antropologi), dan alam (kosmologi), (2) sesama teologi (metafisika), yuridis (law/hukum), dan etika (filsafat), (3) sesama *burhānī, bayānī* dan *'irfānī*, (4) sesama *'ilm, nash,* dan *falsafah*, (5) sesama ilmu agama, sosial sain, natural sain, (6) sesama intelektual, emosional, spiritual, sehingga menjadi model kajian, model berpikir, dan model berprilaku

yang *Doctriner Cum Scientific*. Keempat, perkawinan dini dalam prakteknya lebih banyak memberikan dampak negatif daripada dampak positif. Kelima, dengan tinjauan tersebut di atas, maka perkawinan dini tidak sepatutnya dilakukan, sebab dengan perkawinan dini (1) belum memenuhi syarat dewasa matang (*rusyd*) yang disyaratkan al-Qur'an, (2) belum memenuhi dari segi fisik dan jiwa, dan dengan demikian sangat jauh harapan dapat mencapai tujuan perkawinan.

BAGIAN 2

M. AMIN ABDULLAH DAN AGAMA-AGAMA

6

MENEGUHKAN HARMONI MUSLIM-KRISTEN:
MENGAYUH DIANTARA PROBLEM DAN POTENSI*

Ahmad Muttaqin

Semua agama pada dasarnya mengajarkan umatnya untuk saling mencintai sesama manusia. Konflik antar umat beragama, demikian pula konflik yang sering terjadi antara komunitas Muslim dan Kristen, tidak serta merta bisa dikategorian sebagai konflik agama sebab konflik tersebut lebih banyak dipicu oleh faktor non agama yang kemudian dilabeli dengan simbol-simbol keagamaan.

Berbagai kajian konflik bernuansa agama baik dari perspektif sosial, kultural, politik dan ekonomi menunjukkan bahwa agama dan perbedaan agama bukan sebagai penyebab utama konflik. Yang sering terjadi adalah agama hanya digunakan sebagai justifikasi dan legitimasi kelompok tertentu untuk menarik simpati dan dukungan dari orang yang seagama dalam rangka mendapatkan kepentingan yang tengah diperebutkan dengan lawan yang yang kebetulan berasal dari agama yang berbeda. Meski demikian, tidak bisa dipungkiri bahwa pada level hubungan antar sesama manusia (*human to human relation*), diantara umat Muslim dan Kristen hingga kini masih menghadapai berbagai kendala.[1] Muslim dan Kriten tercatat sebagai dua kelompok umat agama

---

* Tulisan ini diolah dan dikembangkan dari makalah berbahasa Inggris karya Penulis dan M. Amin Abdullah berjudul "Searching for Ground of Healing Process: Conflict Resolution and Peace Between Muslim and Christians" (2005).

[1] Lihat Franz Magnis-Suseno, "Islam dan Kristen, Bom Waktu atau Tumpuan Harapan?", *Basis,* vol. 48, no. 03-04 (March-April 1999), 6-9.

yang paling sering terlibat dalam konflik komunal di berbagai tempat yang diakibatkan oleh berbagai faktor seperti perebutan kepentingan politik dan ekonomi, sejarah kelam masa lalu seperti perang salib, kolonialisme dan imperialisme, serta kompetisi untuk mengontrol aset-aset sosial-budaya.[2]

Menggali Sejarah Harmoni Muslim-Kristen

Di Indonesia, konflik yang melibatkan kelompok Muslim di satu sisi dan kelompok Kristiani di sisi yang lain telah terjadi dalam jumlah yang cukup banyak. Seringnya terjadi konflik antar keduanya di berbagai wilayah Indonesia, dan mengingat akibat konflik tersebut tidak jarang berujung pada kekerasan kolektif yang mengakibatkan kerugian secara moril dan materiil, para pengamat berpendapat bahwa kedua kelompok umat beragama terbanyak pertama dan kedua di Indonesia ini sejatinya menyimpan energi potensial untuk membangun Indonesia yang damai dan harmoni. Artinya, indikator tecapainya persatuan Indonesia sedikit banyak ditentukan oleh pola hubungan antara komunitras Muslim dan Kristen di Tanah Air ini.[3]

Kenyataan ini, tanpa bermaksud meremehkan hubungan dengan agama-agama yang lain, menandakan betapa penting dan urgen membangun perdamaian antara Muslim dan Kristen di Indonesia. Untuk menemukan konstruksi bubungan harmonis Muslim-Kristen yang hendak dicapai bersama bisa diawali dengan melakukan penelaahan berbagai motif beserta faktor pemicu konflik yang sering muncul di antara keduanya. Setelah itu dilanjutkan dengan memperbanyak *project-project* kolaboratif seperti pemberian bantuan kemanusiaan terhadap masyarakat terkena musibah, mediasi dan resolusi konflik sosial-keagamaan, aksi bersama menghadapi pemanasan global dan perubahan iklim, maupun perang bersama melawan korupsi. Untuk itu, diperlukan usaha terus menerus yang lebih menyentuh sisi kemanusiaan, misalnya dengan kampanye

---

[2] Bandingkan dengan argumen Zebiri yang mencatat ada tiga hal yang biasanya mempengaruhi hubungan Muslim-Kristen yakni "theological views of each religion, historical heritage; and the correlation between mission and imperialism". Kate Zebiri, *Muslim and Christian Face to Face* (Oxford: Oneworld, 1997), 15-32.

[3] Frans Magnis, "Islam dan Kristen," 7.

bersama bahwa setiap orang, apapun agamanya, hidup di bumi yang sama dan memerlukan kedamaian dan harmoni. Memori kolektif masyarakat perlu disadarkan dengan peringatan secara terus menerus bahwa kekerasan kolektif atas nama agama hanya akan berakhir kesangsaran di kedua belah pihak.

Pada konteks inilah perlu digali kembali sejarah harmoni Muslim-Kristen yang pernah terjadi pada masa lalu kemudian direkonstrusi kembali secara kontekstual. Diantara warisan harmoni Muslim-Kristen antara lain: pada abad 9-10M sejumlah ilmuwan Muslim dan Kristen terlibat aktif dalam berbagai kerjasama ilmiah dalam proyek penerjemahan dan *pensyarahan* Filsafat dan sains Yunani pada masa dinasti Abasiyah di Baghdad; di tahun 1076 Sultan Al-Nashr dari Algeria tercatat juga pernah mengirim surat ke Paus Gregorius VII, melaporkan tentang problematika pendeta Kristen di wilayahnya; dan di tahun 1219M, salah seorang Santo Kristen bernama Fraciskus (dari) Assisi menemui Sultan Malik Al-Kamil, pada masa puncak perang Salib.[4]

Bahkan, jauh sebelum tiga peristiwa tersebut di atas, hubungan dialogis Muslim-Kristen itu sendiri sudah ada sejak masa Nabi Muhammad. Peristiwa pertama yang terekem dalam sejarah adalah konsultasi Siti Khatijah istri Nabi kepada seorang rahib Nashrani bernama Waraqa nin Naufal beberapa saat setelah Muhammad memperoleh wahyu yang pertama di Gua Hiro. Setelah Khatijah menjelaskan apa yang dialamai suaminya, Waraqa menegaskan kepada Khatidjah bahwa Muhammad adalah Nabi serta berpesan agar Muahmmad tabah. Di waktu yang lain, Waraqa berjumpa dengan Muhammad ketika sedang mengelilingi Ka'bah. Muhammad pun menceritakan apa yang dialami di Gua Hiro kepada Waraqa dan Waraqa kembali menjelaskan bahwa Muhammad adalah Nabi yang baru saja menerima undang-undang besar sebagaimana yang diterima oleh Musa. Waraqa menyampaikan, nantinya Muhammad akan memperoleh banyak tantangan bahkan permusuhan dalam dakwahnya dari kaum Kafir yang tidak memahaminya. Waraqah pun berjanji, bila dia masih

---

[4] Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Recognizing the Spiritual Bonds which Unites US: 16 years of Christian-Muslim Dialogue* (Vatican City: Pontifical Council for Interreligious Dialogue, 1994), 3-4.

diberi umur panjang maka ia akan berada di pihak Muhammad.

Peristiwa kedua adalah hubungan yang tidak sekedar dialogis namun juga permohonan suaka/perlindungan yang terjadi ketika Nabi Muhammad mengutus sebagian kaum Muslimin di Makkah untuk berhijrah ke Abissinia dalam rangka menghindari korban yang lebih banyak akibat kekejaman kaum Kafir Quraisy. Abissinia pada waktu itu merupakan kerajaan Kristen yang subur, dipimpin oleh Raja Negus yang dikenal tidak pernah menganiaya rakyatnya. Rombongan kaum Muslimin Makkah yang dipimpin oleh oleh Ja'far bin Abi Thalib tersebut diterima dan dilindungi oleh Raja Negus. Ketika ada permintaan dari Rombongan Kafir Quraisy yang meminta rombongan tersebut dipulangkan, Raja Negus menolaknya setelah mengetahui bahwa banyak kesamaan antara ajaran Kristen dengan risalah yang dibawa oleh Nabi Muhammad begitu Ja'far membacakan ayat 29-33 dari Surat Maryam. Hubungan harmonis lebih lanjut dalam kehidupan sehari-hari terjadi setalah Nabi Hijrah ke madinah. Umat Muslim, didukung oleh umat Kristen dan Yahudi secara bersama-sama membangun kota tersebut dan mempertahankan keselamatan dan keamanannya.[5]

Berdasar fakta-fakta di atas, komunitas Muslim dan Kristien pada dasarnya menyimpan energi potensial yang luar biasa besar untuk membangun peradaban dunia yang damai asalkan kedua nya mau dan mampu: (1) membangun hubungan yang dilandasi saling percaya; (2) toleran terhadap berbagai perbedaan yang ada diantara keduanya; dan (3) mengelola sumber-sumber konflik secara bijak dan cerdas lalu aktif mempromosikan perdamaian, kerjasama, dan kesadaran untuk hidup bersama di bumi yang sama.

Betapapun sengit dan peliknya konflik yang terjadi antara umat Muslim dan Kristen, serta apapun latar belakang dan pemicu konflik tersebut, masing-masing pihak perlu menyadari dua hal: *pertama*, bahwa keduanya adalah manusia yang memerlukan kedamaian, rasa aman, dan kemakmuran. Kedua, tidak seorangpun ingin direndahkan atas nama apapun termasuk dalam hal keyakinan dan praktik agamanya. Dua sisi kemanusiaan ini sering terlupakan ketika konflik

---

[5] Burhanuddin Daya, *Agama Dialogis Merenda Dialektika Idealita dan Realita Hubungan Anataragama* (Yogyakarta: Mataram-Minang Lintas Budaya), 103-109.

kolektif terjadi, padahal keduanyua bisa menjadi basis resolusi konflik dan penyemaian bibit-bibit perdamaian antar agama.

Membumikan Spirit Perdamaian

Secara doktrinal setiap agama kaya dengan ajaran-ajaran etika dan moral untuk saling menghormati sesama umat manusia. Hanya saja pada dataran praksis, ajaran-ajaran etis semacam ini seolah-olah kehilangan vitalitasnya saat konsep kebajikan kepada sesama manusia tersebut diimplementasikan pada "the others", orang yang bukan seagama. Padahal, orang lain ("the other") tersebut, meski berbeda agama, juga manusia. Ajaran-ajaran etis tiap agama tersebut seolah-olah hanya berlaku untuk sesama manusia yang seagama. Ketika berinteraksi dengan orang yang berbeda agama, ada kecenderungan untuk menurunkan derajat kebajikan. Ungakapan "Si A itu bagus dan baik hati, tapi sayangnya dia tidak seagama dengan kita", masih sering kita dengar menandakan bahwa tanpa sadar *mind set* kita tentang kebaikan orang lain telah terkotak-kotak berdasar afiliasi kelompok atau agama tertentu.

Mengingat masih berjaraknya antara konsep-konsep etis-theologis internal masing-masing agama tentang toleransi (*tasamuh*) dengan praktik di lapangan, pada level hubungan antar umat beragama (*interreligious/interfaith relationship*), elaborasi dua kesadaran aspek kemanusiaan sebagaimana disinggung di atas menjadi niscaya. Nilai-nilai etika universal tersebut lebih mampu menerabas sekat-sekat primordial keagamaan. Elaborasi sisi-sisi kemanusiaan pada konteks hubungan antar umat beragama ini penting untuk mengingatkan seluruh umat beragama bahwa setiap manusia pada dasarnya merindukan kehidupan yang harmonis. Lebih dari itu, diperlukan juga berbagai upaya untuk membumikan nilai-nilai harmoni kemanusiaan ini dari level kognitif ke praksis melalui program-program yang sistimatis. Inilah nilai strategis dari menjamurnya lembaga-lembaga dialog antar agama maupun antar iman baik yang bergerak bergerak di lingkatran elit pemimpin agama maupun di level akar rumput untuk mempromosikan toleransi antar umat beragama dan perdamaian.

Lembaga agama, pemimpin agama, dan umat beragama memilki peran strategis untuk menumbuhkan komunitas-komunitas toleran

yang proaktif dalam usaha-usaha penyemaian harmoni dan perdamaian ini. Menurut Luc Reyclher, setidaknya ada 7 alasan mengapa agama, lembaga agama, serta pemimpinan agama ini memiliki peran penting:

> *First, more than two thirds of the world population belongs to a religion… Second, religious organizations have the capacity to mobilize people and to cultivate attitudes of forgiveness, conciliation… Third, religious organizations can rely on a set of soft power sources to influence the peace process… Fourth, religious organizations could also use hard sources of power. Some religious organizations have reward power, not only in terms of promising economic aid, but, for example, by granting personal audiences… Fifth, there is a growing need for non-governmental peace services. Non-governmental actors can fulfill tasks for which the traditional diplomacy is not well equipped … Sixth, most religious organization can make use of their transnational organization to provide peace services. Finally, there is the fact that religious organizations are in the field and could fulfill several of the above peace services.*[6]

Hingga kini, sudah cukup banyak usaha-usaha yang telah dilakukan oleh akademisi, aktivis LSM, maupun pemimpin agama dalam berbagai kampanye dan program aksi kerukunan dan perdamaian antar umat beragama. Namun berbagai konflik dan kekerasan dengan latar belakang perbedaan afiliasi keagaamaan ternyata juga masih sering muncul di masyarakat mengindikasikan belum efektifnya usaha-usaha tersebut. Sulitnya membumikan pesan damai agama melalui usaha-usaha praksis tersebut dikarenakan: (1) masih adanya agenda tersembunyi dalam aksi aksi kemanusiaan dan perdamaian yuang dilakukan oleh pelaku dakwah dan missi yang secara diam-diam berusaha menkonversi penganut agama tertentu untuk diajak masuk ke agamanya; (2) masih adanya pemimpin agama yang sering mencampur adukkan antara masalah keagamaan dengan isu-isu politis; (3) masih berkembangnya cara beragama yang skriptural dan anggapan bahwa orang yang berbeda agama adalah musuh yang perlu disingkirkan; serta (4) masih seringnya penggunaan simbol-simbol agama untuk kepentingan ekonomi dan politik oleh

---

[6] Luc Reyclhler, "Religion and Conflict" dalam *The International Journal of Peaces Studies*, http://www.gmu.edu/academic/ijps/vol2_1/Reyschler.htm. Diakses pada 12 Maret 2006.

pihak-pihak tertentu.

Keberagamaan dan Kewarganegaraan

Pada konteks negara-Bangsa, harmoni beragama dan perdamaian antar umat beragama dalam sebuah bangsa sedikit banyak terkait erat dengan bagaimana negara tersebut mengelola keanekaragaman agama warganya. Sebagian kalangan berpendapat bahwa harmoni antar agama ditentukan oleh tingkat kebebasan beragama dan berkeyakinan warganya, namun sebagian yang lain menilai bahwa harmoni tersebut lebih dipengaruhi oleh ada dan tidaknya praktik diktator mayoritas atau tirani minoritas di sebuah negara. Pendapat kelompok kedua ini didasarkan pada kenyataan bahwa sistem diktator maupun tirani hanya menghasilkan kebijakan yang serba bias, otoriter dan represis. Sebab, sebagaimana dicatat oleh Barkan dan Snowden, pemerintahan yang otoriter dan repressif, hanya akan menghasilkan kekerasan.[7]

Pada konteks Indonesia yang plural, model demokrasi religious yang memberi kebebasan warga untuk memilih agamanya sendiri-sendiri, dipandang sebagai model ideal. Meski demikian, dilihat dari perpektif status mayoritas dan minoritas, pilihan demokrasi religious ini tentu bukan tanpa masalah. Perpindahan afiliasi keagamaan yang diserahkan begitu saja kepada mekanisme pasar bebas agama dan keyakinan sangat berpotensi memunculkan kanibalisme agama oleh kelompok yang bermodal kuat pada yang lemah. Alih-alih memberikan harmoni, kebebasan semacam ini akan memicu konflik baru. Atas nama *freedom of religions and belief,* masing-masing kelompok agama akan berlomba menawarkan keberagamaannya semenarik mungkin kepada publik untuk memikat pihak lain agar bergabung ke kelompoknya. Persaingan antar kelompok dengan modal sosial, politik dan ekonomi yang tidak imbang tentu berpotensi memunculkan konflik baru. Kelompok mayoritas, dengan mengerahkan segala modalitasnya sangat berkepentingan untuk tetap mempertahankan "dominasinya" dengan berbagai upaya. Demikian pula kelompok minoritas akan berusaha terus menambah anggotanya dengan program aksi yang tidak menarik.

Belajar dari kasus India, kelompok minoritas cenderung berharap

---

[7] Steven E. Barkan and Lynne L. Snowden, *Collective Violence* (Boston: Allyn and Bacon, 2001), 10.

akan mencairnya kesadaran kolektif kelompok mayoritas sebab kesadaran kolektif mayoritas yang rigit dan kaku berpotensi memarginalkan kelompok minoritas. Dalam berbagai aspek, kelompok mayoritas berada dalam posisi yang diuntungkan. Kesadaran kolektif yang terlalu kuat dan rigit berpotensi memicu kompetisi antar kelompok untuk mencampuradukkan identitas kolektif agama, bahasa dan suku dengan afiliasi politik ekonomi dan budaya. Kondisi semacam ini lah yang menurut Humayun Kabir dinilai sebagai "the greatest danger to national unity" sebab masing-masing kelompok "will seek to repel all other groups and have hardly any cross association with them."[8] Karena itu, bisa dimengerti bahwa umumnya kelompok minoritas lebih senang diterapkannya sitem sekular yang secara tegas tidak memberi ruang negara untuk ikut campur dalam urusan agama warganya. Sebaliknya, kelompok mayoritas cenderung memilih sistem "demokrasi semu" (pseudo democratic) yang memberikan ruang pada negara untuk mengurusi agama dan keberagamaaan warganya.

Uraian di atas menyadarkan kita bahwa di banyak tempat afiliasi keagamaan sering dipresepsikan inheren dengan identitas kewarganegaraan (*citizenship*). Masih sering muncul asumsi bahwa orang India pasti Hindu, Timur Tengah mesti Muslim, Thailand pasti Buddhis, Amerika pasti Kristen, dan begitu seterusnya. Akibatnya, ketika ada seorang warga negara A yang meyoritas penduduknya beragama K ternyata beragama I dianggap aneh dan tidak wajar. Padahal, "being a religious adherent is never identical with being a citizen"[9] dari suatu negara.

Pada konteks bernegara, menjadi orang beragama (*being religious*) mestinya sekaligus menjadi orang yang toleran dan penebar perdamaian dalam ruang negara-bangsa yang heterogen. Dengan demikian, kesejajaran dan sinergi antara kewarganegaraan dan perdamaian antar agama bukan hal yang utopia untuk diimplementasikan. Sayangnya tidak sedikit orang beragama yang belum selesai dalam berdialektika antara identitas agama di satu sisi dengan kewarganegarannya di sisi yang lain. Di Indonesia, masih ada

---

8 Humayun Kabir, "Minorities in Democracy," in Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Source Book* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 146.

9 Will Deming, *Rethingking Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 123.

sekelompok orang yang merasa belum bisa menjadi Muslim yang baik sekaligus sebagai warga negara Indonesia, atau merasa tidak bisa menjadi penganut Kristen yang taat bila terikat oleh undang-undang yang ada di Indonesia.

Ketidakadilan, *Truth Claim* dan Konflik

Di banyak tempat, konflik antar umat beragama terjadi karena dipicu oleh perebutan kepentingan dan asset aset strategis seperti politik, ekonomi, budaya, identitas kolektif, dan begitu seterusnya di suatu wilayah. Orang beragama itu sendiri, dalam perspektif Bourdue, memang didorong oleh motif memperoleh *capitals,* walau dalam konteks internal agama sendiri.[10] Dalam konteks hubungan antar agama, bisa dibayangkan betapa pelik dan sengitnya perebutan penguasaan capital tersebut. Beragam aset-aset strategis yang terhampar di masyarakat seolah mengundang berbagai kelompok kepentingan, termasuk kelompok keagamaan, untuk berlomba-lomba menguasainya.

Pada kasus yang paling ekstrim, perebutan aset-aset strategis antar elit agama inilah yang akan memicu "perang agama" atau setidaknya kekerasan kolektif yang membawa-bawa identitas agama. Tentu, bila ditelusuri lebih jajuh, ujung pangkal dari perang ataupun kekerasan kolektif atas nama agama biasanya adalah ketidakadilan, termasuk ketidakadilan dalam pendistribusian aset-aset strategis tersebut. Teorinya jelas, bahwa perdamaian berberkorelasi secara positif dengan keadilan.[11] Bangsa yang mengalami defisit keadilan akan memperoleh surplus kekerasan. Karena itu tepat apa pernah yang Paus Paulus IV pesankan: "if you want peace, work for justice." Dalam Islam, keadilan dan berbuat adil merupakan bagian dari proses penting menuju kesalehan sesorang sebagaimana dinyatakan dalam QS. Al-

---

[10] Dalam defini Bourdieu, "religion [agama] is a field of struggle". A field is "a network, or configuration, of objective relations between positions." A field is "space of potential and active force" wherein agent and institutions constantly struggle to get domination over the other" as well as fight for gaining capitals. Lihat Pierre Bourdieu dan Loic J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflective Sociology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), 97; 101-102.

[11] Hasan Hanafi, "Reconciliation and Preparation of Societies for Life in Peaces", in *Islamic Millennium Journal,* volume I, number 1, Sept-Nov 2001, 9.

Maidah ayat 8: *"i'dilu innahu huwa aqrabu littaqwa."* (berbuat adillah karena adil itu lebih dekat kepada takwa).

Selaian karena faktor perebutan aset-aset stretegis, dan hilangnya keadilan, konflik benuansa agama juga dipicu oleh masih suburnya sikap klaim kebanaran (*truth claim*) dalam beragama yang tidak pada tempatnya.[12] Klaim kebenaran dalam beragama merupakan pandangan theologis di setiap agama yang menganggap agamanya sendirilah yang paling benar, agama yang lain pasti salah. Pada gilirannya, *truth claim* akan mengantarkan pandangan yang ekslusif ketika berinteraksi dengan orang lain. Dalam konteks internal agama, tidak ada yang salah dengan truth claim tersebut, sebab itu bagian dari expresi keyakinan seseorang akan kebenaran ajaran agamanya sendiri-sendiri. Namun, dalam konteks hubungan antar agama di ruang publik, klaim kebanaran yang membabi buta berpotensi memunculkan masalah. Hal ini karena tidak seorang pun rela bila agama dan keyakinannya dipersalahkan oleh pihak lain. Implikasi lebih jauh dari klaim kebenaran tersebut, karena menganggap agama lain salah dan sesat, adalah aksi *proselytization* atau usaha mengkonversi orang beragama yang dianggap sesat tersebut untuk pindah ke agama si pengajak.

Problematika *truth claim* ini telah menjadi bahan kajian para ilmuwan studi agama dalam waktu yang cukup lama, misalnya Erich J. Sharpe dalam *Comparative Religion: A History.*[13] Di Indonesia tokoh yang getol menyuarakan problematika *truth claim* dalam beragama ini adalah M. Amin Abdullah. Secara panjang lebar melalui kuliah-kuliahnya di Program S2 dan S3 serta dalam berbagai publikasinya Pak Amin telah mengingatkan bahaya *truth claim* dalam beragama ini

---

[12] Selain *truth claim,* konflik bernuansa agama juga dipicu oleh pandangan dan sikap ekslusif terhadap orang lain, serta aktivitas misi agama untuk mengkonfersi orang orang lain. Konflik juga sering terjadi karena dipicu oleh sikap pempimpin agama dari kelompok fundamentalis yang menganggap telah terjadi ketidakadilan secara terstruktur di masyarakat yang kerana itu kelompok tersebut merasa punya justifikasi keagamaan untuk memerangi pihak-pihak yang dianggap bertanggungjawab terjadinya ketidakadilan tersebut. Lebih jauh lihat R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation* (Lanhan: Rowman and Littlefield Publisher, Inc., 2000), 282.

[13] Problematika "truth claim" telah dikaji oleh para ilmuwan studi agama dalam waktu yang cukup lama. Lihat misalnya Erich J. Sharpe, *Comparative Religion: A History* (La Salle: Open Court, 1986), 311-312.

lebih-lebih bila dalam praktinya bercampur dengan kepentingan non agama. Untuk itu Pak Amin juga menguraikan di mana *truth claim* itu semestinya digunakan.

> Bila *truth claim* hanya terbatas aspek-aspek ontologis-metafisi, barangkali tidak perlu dirisaikan. Namun yang terjadi sebaliknya: *truth claim* memasuki wilayah-wilayah sosial politik yang praktis-empiris... Tampaknya, bila perbincangan *truth claim* tercampur dengan politik praktis, maka harapan-harapan besar terhadap peran agama mengatasi problem dunia kini makin pupus.[14]

Bahaya *truth claim* sebagaimana diuraikan di atas terjadi karena cara beragam yang terlalu theologis-normatif. Untuk menghindari bias dari klaim kebenaran yang tidak terkontrol ini diperlukan *shifting paradigm* sehinga umat beragama tidak terjebak pada dogmatisme dan mampu meminimalisir kemungkinan melakukan aggressi budaya dan keyakinan saat berinteraksi dengan orang lain.[15]

Menurut heman penulis, untuk menghindari problem berkelanjutan dari klaim kebenaran semacam ini maka para pemimpin agama perlu menggarisbawahi hal-hal berikut ini: (1) semua agama pada dasarnya mengajarkan umatnya untuk menghoramati umat manusia, apapun agamanya; (1) mengembangkan pemikiran yang iklusif dalam konteks hubungan antar agama; (3) menggalang kerjasama secara lintas agama dalam projek-projek kemanusiaan seperti penanggulangan bencana, pengentasan kemiskinan, dan begitu seterusnya.

Menembus Batas Hambatan

Pengembangan program-program kemanusiaan bersama antar pemimpin agama kadang kala terkendala oleh kenyataan bahwa belum semua agamawan menyadari pentingnya kentrampilan hidup bersama di tengan masyarakat yang plural ini. Selain itu masih sedikit agamawan yang punya minat khusus dalam aksi-aksi perdamaian.

---

[14] M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 47-48. Uraian lebih lengkap tentang *truth claim* ini bisa dijumpai dalam salah satu artikel Amin Abdullah berjudul "Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya: Tentang Klaim Kebenaran dan Masa Depan Ilmu Agama", dalam Abdullah, *Studi Agama*, 43-60.

[15] M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 25.

Hampir di tiap komunitas agama masih saja ada yang berwawasan sempit, memahami teks suci agama secara tekstual dan tidak peduli tehadap kenyataan bahwa saat ini dunia sudah semakin heterogen. Beberapa lembaga pendidikan keagamaan masih belum peduli untuk mengajarkan betapa penting ketrampilan hidup bersama (*living together*) di era global ini. Padahal, pada konteks hubungan antar agama, kesediaan hidup bersama berarti kemauan berpartisipasi secara aktif dalam berbagai event dialog antar iman baik yang dilakukan secara individu, people to people, maupun secara kolektif, group to group. Mengapa interfaith semacam ini dianggap pengting, sebab kecurigaan, prasangka dan perjudise kepada oran lain umumnya ada pada orang –orang yang enggan untuk berinteraksi dengan orang yang berbeda latar belakang. Orang yang enggan berinteraksi dengan orang lain, merasa dirinya paling tahu dan paling benar, umumnya hanya tahu sebatas yang ada pada dirinya itu. Karena itu tepat uangkapan berikut ini: "who knows one knows none; to know is to understand; to understand is to love; to love is to share together; and to share together is to live in peace."

Kajian Sejarah Agama menunjukkan bahwa tidak ada agama yang hanya terdiri dari satu aliran keagamaan. Hampir di tiap agama ada kelompok/aliran yang berkarakter fundamentalis, moderat, maupun yang liberal. Di tengah masyarakat yang plural dan heterogen ini, kehadiran kelompok dan cara beragama yang moderat terasa semakin diperlukan. Moderasi beragama ini lebih mampu memadukan cara pandang orang dalam sekaligus orang luar (*inward and out ward looking*) terhadap tradisi keagamannya secara imbang dan kontekstual, sehingga mampu beragama secara *up to date,* yang *shālihun likulli zamān wa makān*, bukan yang *out of date*.

Dalam masyarakat komunal sebagaimanan di negara-negara dunia ke tiga seperti Indonesia, model keberagamaan elite pemimpin agama secara signifikan berimplikasi pada cara beragama umat di akar rumput. Umat atau kaum awam cenderung menuruti apa yang dikatakan dan mengikuti apa yang dipraktikkan oleh pemimpinannya. Untuk itu, dalam konteks masyarakat komunal seperti itu, massifikasi pemimpin agama yang moderat merupapan langkah strategis. Para pemimpin yang moderat inilah yang siap dan bersedia untuk menyebarkan ide-ide perdamaian dan harmoni keagamaan serta pentingnya

hidup bersama. Pada dataran penciptaan harmoni sosial agama, resolusi konflik, maupun *peace keeping,* partisipasi pemimpin yang moderat ini semakin penting sebab paling tidak bisa dilibatkan dalam tiga strata aksi: (1) negosisi, (2) pengorganisasi workshop dan pelatihan-pelatihan resolusi konflik, serta (3) implementasi metari-materi pelatihan di tingkat akar rumput dalam rangka meminimalisir prejudais serta melakukan advokasi psikologis.[16]

Belajar dari Pengalaman

Untuk memahami pembangunan harmoni antar agama di lapangan, ada baiknya mencermati proses rekonsiliasi dan perdamaian di wilayah konflik Muslim dan Kristen di Ambon. Di tengah kota Ambon yang dipenuhi reruntuhan bangunan masjid, gereja, sekolah, pasar, dan hilangnya kendali pemerintah pusat dan daerah terhadap aksi brutal sebagain warganya, ada sebuah desa multi agama bernama Wayame. Desa tersebut selamat dari konflik komunal karena modal saling percaya di antara warganya. Pada masa konflik, desa tersebut selalu berhasil menjaga diri dari berbagai hasutan para pengacau dan penyusup dari luar yang mencoba menarik warga desa untuk saling berkonflik atas nama agama dengan cara memperkuat partisipasi aktif para pemimpin lokal dari masing-masing agama. Warga sepakat untuk mebentuk sebuah *team* yang terdiri dari 20 pemimpin Muslim dan Kristen yang berdedikasi dan memiliki rekam jejak positif secara moral serta memiliki komitmen kemanusiaan. Keduapuluh orang pepimpin lokal tersebut diberi amanah untuk menyaring dan mengelola informasi, rumor, serta issue seputar konflik. Berbagai isue tersebut perlu dikelola dengan baik untuk membentengi masyarakat dari kesalahpahaman yang bisa memicu konflik fisik diantara dua komunitas yang berbeda agama. Sebagai ilustrasi betapa tangguhnya kepimpinan kolektif tersebut: bila ada penyusup dan penyerang dari kelompok Kristen luar desa, maka yang menghadapi adalah para pemimpin Kristen di desa Wayane, dan bila ada penyususup dan penyerang dari kelompok Muslim, maka yang menghadapinya adalah

---

[16] David E. Lorey and William H. Beezley, (eds.), *Genocide, Collective Violence and Popular Memory: The Politic of Remembrance in the Twentieth Century* (Wilmington: Scholarly Resources Inc., 2002), p. xxix.

para pemimpin Muslim.

Visi kerja sama yang dibangun oleh para pemimpin lokal di desa Wayame tersebut berangkat dari nilai-nilai universal yang telah mereka sepakati seperti keterbukaan, kesaling-percayaan, supportif, kejujuran, dan ketaqwaan.[17] Hal ini sejalan dengan yang dinyatakan oleh Lederach, bahwa keberhasilan proses rekonsiliasi dan peace keeping diantara pihak-pihak yang berkonflik didasarkan pada empat "*fundamental building block*", yaitu kebenaran (*truth*), keadilan (*justice*), kemurahan hati (*mercy*), dan kedamaian (*peace*). Termasuk *block* kebenaran adalah "*acknowledgment, transparency, revelation, clarity*;" keadilan meliputi "*equality, making thing right, restitution*;" kemurahan hati mencakup "*acceptance, forgiveness, supports, compassions, healing*;" dan perdamaian terdiri dari "*harmony, unity, well being, security, respect*."[18]

Menurut Reychler, peran strategis agama dalam perdamaian dapat dilakukan melaui aksi-aksi: "menguatkan yang lemah (*empowering the weak*), mempengaruhi kondisi moral dan politik (*influencing moral-political climate*), membangun kerjasama (*developing cooperation*), dan memberikan bantuan kemanusian (*providing humanitarian aid*)"[19]. Umat Islam dan umat Kristiani pada dasarnya bisa bergaul secara damai bila keduanya aktif terlibat dalam proyek-proyek kemanusiaan semacam ini, memperkuat persamaan dan meminimalkan perbedaan, serta berdamai dengan masa lalu dan menghindari berbagai sumber konflik. Bila tidak, maka hubungan antar keduanya akan kembali dipenuhi oleh kecurigaan, konflik, bahkan kekerasan kolektif bila hubungan kedua kelompok tersebut masih saja dilandasi oleh: (1) mindset kalah-menang yang selalu melihat perkembangan suatu agama sebagai kemenangan pada pihak lain dan kekalahan pada diri sendiri; (2) hasrat untuk selalu mendominasi kelompok lain melalui penguasaan asset-aasset strategis; dan (3) ketidakpercayaan yang selalu melihat agama lain dengan penuh kebencian dan dendam masa lalu. Tiga hal inilah yang sering memicu komunitas agama, khususnya Muslim-Kristen, untuk menilai segala aktivitas keagamaan, sosial, budaya, pendidikan,

---

[17] Lambang Triono, *Keluar dari Kemelut Maluku: Refleksi Pengalaman Praktis Bekerja untuk Perdamaian Maluku* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 144-147.

[18] David E. Lorey & William H. Beezley (eds), *Genocides, Collective Violence …*, xxix-xxx.

[19] Luc Reyclhler, "*Religion and Conflict*"

ekonomi dan politik kelompok lain sebagai usaha untuk saling menyingkirkan.[20]

Kesimpulan

Pada aras theologis, baik umat Islam dan Kristen sejatinya memiliki banyak kesamaan sebab keduanya berasal dari garis geneologis yang "sedarah," sama-sama berasal dari *Abrahamic Religions*. Dalam al-Qur'an dinyatakan bahwa "umat Nashrani adalah sebaik-baik sejawat bagi umat Islam."[21] Maulana Muhammad Ali menafsirkan ayat 82 Surat Al-Maidah ini sebagai berikut:

> *"The Christian were nearer to Islam than the Jews, not only because the Muslims accepted Jesus Christ as prophet of God, but because there were still among them many people on who feared and worshiped God —there were priest and monks among them as the verses says. It is a fact that the Christians attitude toward Islam was never so inimical as the Jews. The Negus, Emperor of Abyssinia, accepted Islam when he came to know of it through the Muslims emigrant in the country. Heraclius was favorably disposed toward it; even the Christian deputation of Najran towards the end of the Prophet's life was so impressed with the Prophet's arguments that it decided not to have a mubahalah with him. But the words here more of a prophetical nature, and it is a fact that in the early history of Islam, the Christian Egypt , in North Africa, in Syiria, in Persia and other countries, accepted Islam in very large numbers, so that many of those communities became Muslims entirely or predominantly. At present, when Islam is being presented to the West, the Christian are receiving the message with an open heart*."[22]

Dari perspektif Katholik, dokumen *Nostra Aetate* (Deklarasi tentang Hubungan antara Gereja dengan Agama-agama non Kristen) pada Konsili Vatikan ke II menegaskan bahwa Gereja mengakui Sepenuhnya keyakinan Umat Islam ("The Church has a high regard for Muslims").[23]

Berdasar uraian di atas, jelaslah bahwa umat Islam dan umat

---

[20] Ahmad Muttaqin, *Christianization and Islamization Discourses in Modern Indonesia: A Struggle for Power*, M.A. Thesis, Florida International University, USA, 2005, p.

[21] Lihat Qur'an 5: 82.

[22] Maulana Muhammad Ali, *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary* (Ohio: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc., 2002), 272-273.

[23] Dokumen *Nostra Aetate* juga "mentions some of reasons for the esteem in which Christians should hold Muslims: their worship of God, their commitments to surrender their lives (islam means "surrender, submission") to God's will, their veneration of Jesus and his mother Mary, their commitment

Kristiani memiliki sejatinya memiliki kekayaan teologis dan kultural yang bisa dijadikan pijakan bersama dalam proyek-proyek resolusi konflik dan mempromosikan harmoni kehidupan dan penyemaian perdamaian. Elaborasi terus menerus aset-aset theologis dan kultural semacam ini merupakan langkah strategis untuk membekali generasi masa kini dan masa depan yang sudah pasti bakal hidup bersama dalam bumi yang satu ini.

---

to moral values and their belief in the resurrection of dead and God's final judgment. The Council document lists three of the pillars of Islam -–prayer, almsgiving, and fasting— as further reasons for highly regarding Muslims." See "Pioneers of Dialogue: Vatican II and Pope Paul VI" in Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Recognizing the Spiritual Bonds,* 6-7.

7

HOSPITALITAS DALAM DIALOG INTERELIGIUS: Belajar dari E. Levinas, J. Derrida dan Paul Ricoeur

M. Sastrapratedja, S.J.

Tiga agama yang sering disebut sebagai "religi Abrahamik", agama Yahudi, Kristiani dan Islam, memiliki warisan budaya Timur Tengah, "hospitalitas". Rupa-rupanya perjalanan sejarah, seperti penjajahan, perang salib, berbagai konflik yang disertai kekerasan dan proses modernisasi telah mengikis keutamaan hospitalitas itu. Hospitalitas apabila dikembangkan dapat merupakan terobosan terhadap dialog antara umat beragama yang mandeg, khususnya dialog antara umat Kristiani dan umat Islam. Dalam hal ini kita dapat belajar dari pemikiran filsuf kontemporer, J. Derrida, E. Levinas dan Paul Ricoeur. [1]

Dua dasar teoretik: pluralisme dan partikularisme

Salah satu permasalahan dalam dialog intereligius tersebut adalah "ketegangan dialogis" antara keterbukaan dan identitas. Dapatkah orang mempertahankan identitas religiusnya tanpa menutup diri terhadap yang lain? Bagaimana orang dapat terbuka bagi yang lain

1. J. Derrida, *Of Hospitality. Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond.* Trans. Rachel Bowley. Stanford, California: Standford University Press. 2000. E. Levinas, *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority.* Trans. Alphonso Lingis. The Haguie: Martinus Nijhof. 1969. E. Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*. Trans. Alphonso Lingis. The Hague: Martinus Nijhof. 1981. Paul Ricoeur, *On Translation*. Trans. Eileen Brennan. London and New York: Routledge. 2006.

tanpa kehilangan identitasnya? Bukankah seorang pada umumnya mengambil sikap defensif bahkan dapat sampai suatu agresivitas bila menghadapi yang lain, yang berbeda. Yang lain atau yang berbeda itu menjadi ancaman.

Ada dua posisi filosofis-teologis yang mendasari pendekatan atas permasalahan tersebut, yaitu pluralisme dan partikularisme post-liberal. Yang pertama diwakili oleh John Hick dan yang kedua oleh teolog George Lindbeck.[2] Inti dari pandangan pluralis ialah bahwa berbagai tradisi religius mewujudkan berbagai cara mengalami, memahami dan menghayati relasinya dengan Yang Riil, transenden dan ilahi yang melampaui berbagai visi yang kita miliki mengenai Yang Riil itu. Menurut Hick kita harus membedakan antara Yang Riil *an sich* dan Yang Riil sebagaimana dialami dan dipikirkan oleh berbagai komunitas religius. [3] Secara epistemologis Hick mengikuti model epistemologis dari Kant. [4] Kant berbicara mengenai ego transendental yang merupakan presuposisi pengetahuan kita yang mempersatukan berbagai fenomena yang berbeda-beda.Hick mengatakan: "Yang Riil *an sich* sebagai diandaikan oleh kita sebagai suatu presuposisi, bukan presuposisi kehidupan moral, tetapi pengalaman religius dan kehidupan religius, sementara Allah-Allah, yang secara mistik dikenal sebagai Brahman, Sunyata dan lain-lain, adalah menifestasi fenomenal Yang Riil dalam lingkup pengalaman religius. Dengan menggabungkan dua thesis ini kita dapat mengatakan bahwa Yang Riil dialami oleh manusia. Hal ini secara analogis menyerupai apa yang menurut Kant kita alami dengan dunia: yaitu dengan masukan informasi dari realitas

---

2. John Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent.* Houndmills and London: The Macmillan Press, 1089. John Hick, *Dimensi Kelima. Menelusuri Makna Kehidupan.* Terj. Tantan Hermansyah. Jakarta: RajaGrafindo Persada. 1999. Terjemahan dari *The Fifth Dimension. An Explanation of the Spiritual Realm.* Oxford: One World. 1999. John Hick, *A Christian Theology of Religions.* Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press. 1995. John Hick and Brian Hebblethwaite, eds. *Christianity and Other Religions. Selected Readings.* Oxford: Oneworld. 2001. Uraian mengenai pandangan John Hick, lihat Adnan Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy. The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr.* Richmond: Curzon. 1994. Mengenai G. Lindbeck, ichtisar pandangannya, lihat Marianne Moyaert, "The (Un-)transability of Religions? Ricoeurs Linguistic Hospitality as Model for Inter-religious Dialogue," *Exchange* 037 (2008): 337-256. Saya sangat dibantu oleh pemikiran yang tertuang dalam karangan ini.
3. J. Hick, *An Interpretation*, h. 235-236.

eksternal yang ditafsirkan oleh akal budi menurut skema kategorial dan karenanya masuk ke dalam kesadaran sebagai pengalaman akan fenomena yang bermakna." [4] M. Moyaert menyarikan pandangan Hick dengan mengatakan bahwa menurut Hick perbedaan-perbedaan agama bersifat sekunder dibandingkan dengan taraf kesatuan yang lebih dalam. Ada asumsi bahwa semua agama memiliki dasar yang sama, yaitu Yang Riil *an sich*. Semua agama berpartisipasi dalam proses soteriologis yang sama, transformasi dari "keterpusatan-pada-ego" kepada "keterpusatan-pada-Yang Riil".[5] Menurut Hick , perspektif ini akan dapat meningkatkan dialog antaragama, setiap tradisi dapat belajar dari tradisi lainnya. Setiap umat beragama dapat memperluas visinya. Identitas tidak akan terancam oleh identitas lainnya dan akan tetap terbuka pada yang lain, bahkan akan saling melengkapi.[6]

M. Moyaert mencatat beberapa kritik yang muncul terhadap pendirian John Hick. *Pertama*, pluralisme mereduksi perbedaan agama kepada penampakan (*appearances*) dari dasar yang sama. Perbedaan agama hanya dianggap sebagai interpretasi yang berbeda terhadap dasar yang sama. "Tekanan terletak dalam kesatuan, universalitas dan hal-hal yang umum, daripada pluralitas, perbedaan dan partikularitas." [7] *Kedua*, Apa yang tidak disadari pengikut pluralisme adalah bahwa agama-agama tidak selalu menunjuk arah yang sama dan tidak sama dalam mengajukan pertanyaan soteriologis. *Ketiga*, kalau diasumsikan bahwa semua agama mempunyai landasan yang sama, kesimpulannya akan menjadi jelas dan karenya akan mematikan semua diskusi. [8] Demikian juga Adnan Aslan mencatat berbagai kritik mengenai teori John Hick ini. [9]

Sebagai reaksi terhadap pandangan pluralisme muncullah alternatif pandangan yang disebut sebagai partikularisme, yang salah satu tokohnya adalah George Lindbeck. Menurut Lindbeck pluralisme

---

4. John Hick, *An Interpretation*, h. 243.
5. M. Moyaert, "The (Un-)translatability of Religions," h.341.
6. M. Moyaert, *ibid*
7. M. Moyaert, "The (un)transablity of Religions," h. 342.
8. M. Moyaert, *ibid.*
9. Adnan Aslan, *Religious Pluralism*, h. 134-136; mengenai pluralisme dan kritiknya, lihat Gavin D'Costa, *Christianity and World Religions. Disputed Questions in the Theology of Religions*. Oxford: Wiley-Blackwell. 2009.; Philip L. Quinn, Kevin Meeker, eds., *The Philosophical Challenge of Religious* Diversity. New

didasarkan pada teori yang keliru yang disebut "experiential-expressivism", [10] Lindbeck melihat adanya relasi "batin" (*inside)* dan "lahir" (*outside*). Pluralisme bergerak dari "batin" ke "lahir", seharusnya dibalik, dari "lahir" ke "batin". Model yang dikemukakan Lindbeck adalah model kultural-lingusitik. Orang menganut suatu agama ibaratnya seperti belajar bahasa. Agama adalah suatu skema interpretatif, dikonkritkan dalam mitos, narrasi dan ritus, yang menstrukturir pengalaman manusia dan pemahaman kita mengenai diri kita dan dunia kita. Setiap agama memiliki kosakata dan gramatika yang memungkinkan kosakata menjadi berarti. Agama adalah semacam kerangka lingusitik dan budaya. Setiap agama mempunyai konteks dan bahasa religius yang berbeda. Maka agama sebagai "bahasa" tak bisa diterjemahkan dan tak memiliki ukuran yang sama (*untranslatable and incommensurable*). Agama hanya bisa dipahami dari dalam, tak dapat dipelajari lewat penerjemahan. Lindbeck mengemukakan teori "intratekstualitas", yaitu bahwa makna agama tak bisa diterangkan lewat kategori "ekskratekstual". Umat Kristiani tak akan membaca Kitab Suci dari perspektif tantangan dunia, pertanyaan atau pengalaman manusia jaman sekarang. "Kitab Suci mencerahi dunia dan menyediakan agenda bagi dunia dan bukan sebaliknya."[11] Alternatif model budaya-linguistik ini mengundang beberapa keberatan. *Pertama*, model ini cenderung memutlakkan perbedaan-perbedaan di antara agama-agama. Akibatnya tidak diperhatikan ciri-ciri yang sama. Sejarah agama-agama adalah sejarah perjumpaan, interaksi, sintesis, konflik dan adaptasi dan penolakan. *Kedua*, teori Lindbeck bertentangan dengan pengalaman dari mereka yang terlibat dalam dialog antarumat beragama.[12]

Etika Tanggung Jawab

Kebuntuan model pluralisme dan partikularisme tersebut mendorong usaha untuk mencari alternatif dengan mengembangkan dialog antarumat beragama berdasarkan etika yang dikemukakan oleh E. Levinas dan J. Derrida. Richard Kearney menyarikan pandangan

---

York and Oxford: Oxford University Press. 2000.

10. M. Moyaert, "The (Un-)translability of Religions,", h. 343-344.
11. M. Moyaert, "The (Un-)translability of Religions," h. 347.
12. M. Moyaert, "The (Un-)translability of Religions," h. 347-349.

E. Levinas dan J. Derrida sebagai berikut: "Keterbukaan kepada Yang Lain melampaui Yang Sama disebut keadilan. Bagi Levinas hubungan dengan keberlainan menumbuhkan tanggung jawab-tak-terbatas; bagi Derrida hubungan itu menumbuhkan hospitalitas-tanpa-syarat." [13]

Levinas merumuskan thesisnya: "*Ethics precedes ontology*" dan "*Ethics is transendence*". Etika bagi Levinas adalah "filsafat pertama" (*first philosophy*). Kewajibanku terhadap pribadi yang lain, mendahului segala sesuatu yang dapat kita katakan mengenai "ada". Fakta fundamental kemanusiaanku menyangkut kewajiban ini. Levinas tidak mengikuti etika altruisme yang didasarkan pada dikotomi antara diriku dan Yang Lain, tetapi suatu *etika tanggung jawab* yang takterbatas yang membuat diri yang independen mungkin. Jadi ada pemisahan antara diri dan Yang Lain. Etika bagi Levinas adalah gerak melampau yang kelihatan *(desire for the invisible*). Wajah Yang Lain yang kelihatannya mengimplikasikan visualitas, senyatanya bagi Levinas tidak tertangkap oleh penglihatan atau pikiran. Hasrat akan yang tak kelihatan adalah hasrat akan yang takterbatas (*infinity*). Tetapi hasrat akan yang tak kelihatan hanya terjadi dalam yang kelihatan. Dalam subjudul, "Separation and the Absolute", argumen utamanya adalah keterpisahan diri, *independent, isolated subject*. "it is the self's sense of itself as a separable, independent self that is the core philsophical argumen of *Totality and Infinity*."[14] Aku adalah subjek yang terpisah dari dunia yang tak bisa dikebawahkan ke dalam ada atau objek di dunia. Dalam *Otherwise than Being*, Levinas mengutip Paul Célan: "*Ich bin du, wenn ich ich bin* (*I am you if I am I*) ".[15] Menurut rumusan Leora Banitzky, "The other is is the other and the self is itself. Only thereby can I be for the other".[16]

Berbeda dari Heidegger, Levinas dalam refleksi filosofisnya tidak

---

13. Richard Kearney, *Strangers, Gods and Monsters. Interpreting Otherness.* London and New York: Routledge. 2003, h. 66-67.
14. Leora Banitzky, "Encountering the Modern Subject in Levinas," dalam: *Yale French Studies no. 104, Encounters with Levinas*. Yale: Yale University Press. 2004. H. 6-21. Uraian kami tentang Levinas berutang pada Colin Davis, *Levinas. An Introduction.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004 dan komentar pada *Emmanuel Levinas. Basic Philosophical Writings*, eds. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley, and Robert Bernasconi. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.1996.
15. E. Levinas, *Otherwise than Being*, h. 99.
16. Leora Banitzky, h. 20.

bergerak dari pengada (*Dasein*) kepada pengetahuan tentang Ada. Heidegger menyatakan bahwa untuk memahami Ada kita harus bertolak dari analisis Dasein. Levinas berpendapat bahwa pengada harus dipertahankan kekhasannya dan tidak ditempatkan dalam kategori umum Ada. Maka *Totality and Infinnity* menyajikan titik tolak baru. Pertanyaan Levinas adalah: "*apakah yang ada selain Ada*?" Karena Ada dalam berbagai bentuknya (yang satu, yang sama, atau totalitas) bersifat koekstensif dengan realitas itu sendiri, maka yang dapat ditanyakan: apakah yang ada selain segala sesuatu itu? Apa yang ada di luar totalitas ada. Yang ada adalah: transendensi, ketakterbatasan (*infinity*), diskursus dan yang terpenting etika. Semuanya itu ada di luar totalitas Ada. Inilah arti metafisika (etika) mendahului (*precedes*) ontologi.

Socrates dalam *Republika* dari Plato menyatakan bahwa "yang baik" (*agathon*) melampaui "essensi" (*eidos)* dalam martabat dan merupakan kekuatan penuh daya. Karena "yang baik" (*the good*) melampaui essensi, maka "yang baik" itu tidak dapat dimasukkan dalam totalitas (ontologi). Levinas ingin melampaui ontologi (totalitas), seperti Abraham yang melangkah menuju yang tak dikenal dan bukan seperti Ulyses yang mencari apa yang ditinggalkan di belakang. Levinas dalam suatu ceramah yang berjudul "Transcendence and Height" (1962) yang merupakan ringkasan dari pengantar *Totality and Infinity* menyatakan bahwa baik realisme maupun idealisme merupakan bentuk monisme fundamental: keduanya berusaha mereduksi kemajemukan pengada kepada kesatuan "Yang Sama" (the *Same*, le *Mme*), dan karenanya mereduksi keberlainan dari "Yang Lain" yang tidak dapat direduksi. Plato dalam dialog *The Sophist* menunjukkan bahwa *to auton* dan *to heteron* adalah kategori dasar yang, yang tak bisa dreduksikan satu dengan yang lain, atau direduksi kepada kategori lainnya: "ada" (*being)* dan "bukan-ada" (*nonbeing*). Sepanjang sejarah filsafat Barat yang mendominasi adalah "Yang Sama", termasuk pandangan Heidegger mengenai perbedaan antara pengada dan Ada.Di atas dikatakan bahwa Plato membedakan Yang Lain dari Yang Sama, namun dalam *Timaeus,* Yang Lain pada akhirnya dapat "diperas" ke dalam totalitas, ke dalam Yang Sama .Ini ciri khas filsafat Barat, namanya "ontologi", yang mencakup semuanya ke dalam Yang Sama. Yang Lain itu mengagetkan, maka harus diinkorporasikan ke

dalam Yang Sama. *Anamnesis s*adalah teori pengetahuan Plato: aku sudah tahu apa yang aku ingin ketahui. Semua pengetahuan telah termuat dalam diriku. Fenomenologi Husserl dengan konsep intensionalitas dan representasi, menempatkan Ego sebagai sumber dari semua makna dan pengetahuan. Relasi pengada dengan Ada menurut Heidegger mengeksklusifkan apa yang ada di luar relasi itu. Maka filsafat adalah Egologi yang mengutamakan diri, yang sama, subjek, Ada. Yang lain diakui hanya untuk diinkorporsikan ke dalam sintesis, seperti yang terjadi pada dialektika Hegel.

Pemikiran Descartes merupakan terobosan: ia menganalisis ketidakmungkinan direduksikannya gagasan mengenai "yang tak terbatas", atau takterhingga, *infinite,* suatu ide yang terdapat dalam kesadaran manusia bersama dengan kesadaran itu sendiri. Ketidakterbatasan (*the infinite*) itu membuat Yang Lain imun terhadap asimiliasi atau absorpsi oleh Yang Sama, maka keduanya terpisah dan pada saat yang sama ber-relasi. [17]

Istilah ETIKA tidak menunjuk kepada studi bagaimana kita harus berbuat; bukan pula suatu hukum. *Ethique* dalam edisi *Totality and Infinity* 1961 disebut sebagai suatu "optik" dan "optik spiritual". Etika seperti kutipan di atas "mempermasalahkan Yang Sama". Keberlainan dari Yang Lain mempermasalahkan spontaneitasku yang cenderung mereduksi semuanya pada Yang Sama. Kerapkali Levinas memakai istilah "the ethical". Kerapkali juga dipakai istilah "metaphysical ethics" atau "metaphysics".

Marxist seperti Louis Althusser melihat sejarah sebagai proses tanpa subjek. Strukturalisme menghapus peran subjek yang digantikan oleh struktur. Poststrukturalisme melihat sebagai efek tekstual yang selalu berada dalam dekonstruksi. Levinas menyatakan bahwa ia membela subjektivitas bukan dalam arti subjektivitas humanisme, Bagi Levinas subjektivitas didasarkan pada gagasan tentang ketidakterbatasan. Levinas merujuk pada *Méditations* Descartes yang ke III mengenai gagasan ketidakterbatasan. Descartes berpendapat bahwa subjek tidak dapat menjadi sumber ide yang lebih besar dan lebih

---

17. Lihat mengenai ini dalam "Preface" dari A.T. Paperzak dalam: A.T. Peperzak, Simon Critchley, and Robert Bernasconi, eds. *Emmanuel Levinas. Basic Philosophical Wriitings*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.1966, h. i-xv.

sempurna dari dirinya. Misalnya dalam hal ini ide mengnai Allah. Descartes menempuh dua tahap dalam hal ini. Tahap pertama adalah tahap cogito dimana subjek menegaskan eksistensi dirinya melampaui keraguan. Dalam tahap kedua ia membuktikan bagi dirinya eksistensi Allah dan karenanya ia menemukan dirinya diciptakan oleh sesuatu yang mengatasi dirinya. Subjek Cartesian menangkap dirinya sebagai subjek dengan referensi pada yang-bukan-dirinya. Bagi Descartes ide tentang yang tak terbatas berasal dari Allah, karena tidak mungkin berasal dari dirinya. Levinas menyesuaikan pemikiran Descartes untuk tujuannya sendiri. Bagi Levinas makna penemuan Descartes terletak dalam perjumpaannya dengan ketidakterbatasan sebagai sesuatu yang melampaui pengetahuan dan berlawanan dengan solipsisme Ego transendental. Perjumpaan ini tidak membawa bahaya atau menghapus subjek, tetapi justru membentuk subjek. [18] Dengan demikian Descartes mentranformir "Allah-yang-terbatas" menjadi "Yang Lain". Yang tak terbatas (*the infinite*) adalah manusia Yang Lain", tetapi Allah adalah juga "Yang Lain", "the Absolute Other". Maka kosakata yang digunakan Levinas antara lain:

- ketidakterbatasan,
- transendensi,
- eksterioritas,
- keberlainan (*alterity*).

Yang takterbatas adalah Yang Lain; keberlainannya adalah juga *transendensi* dan *eksterioritas*, karena berada di luar, diatas, atau melampaui kekuatan subjek. [19])

Pertanyaan berikut adalah bagaimanakah kalau pandangan E. Levinas kita terapkan dalam hubungan dialogis antarumat beragama? *Pertama,* dialog antarumat beragama tidak mereduksi secara apriori ke dalam Yang Sama, seperti misalnya ke dalam dasar yang sama atau ke dalam konsep soteriologis yang sama, seperti pandangan pluralisme. Yang Lain memiliki keberlainan sendiri dan keberlainan itu tak dapat diciutkan ke dalam ciri-ciri khusus. Levinas menegaskan bahwa hubungan dialogis itu bukan hubungan Aku-Anda seperti dilihat M. Buber, suatu hubungan simetris. Buber tidak memperhitungkan

---

18. Colin Davis, *Levinas*, h. 39-42; E. Levinas, *Totality and Infinity*, h. 233.
19. E. Levinas, *Totality and Infinity*, h.42.

keberlainan yang "melampaui Ada". Bagi Levinas posisi Buber memang posisi etis, namun masih kurang – yang lain adalah teman yang terlibat dalam proyek yang sama, bukan "yang asing" yang menuntut suatu respons. Bagi Levinas makna diberikan dalam relasi dengan keberlainan. *Kedua*, Levinas menggambarkan relasi dengan Yang Lain adalah suatu *epiphani,*suatu perjumpaan dengan "wajah", wajah menunjukkan suatu "keberlainan" dan "kerentanan", yang mengatakan "Anda jangan membunuh, jangan melenyapkan". Levinas tidak berbicara mengenai kenyataan yang jauh dari kita, tetapi menawarkan prinsip kehidupan yng dialogis, tidak hanya prinsip itu berlaku bagi hubungan antarumat beragama yang berbeda, tetapi dalam umat beragama yang sama, perbedaan kelompok harus diterima. Betapa banyak kekerasan terjadi atas nama agama, karena Yang Lain ditanggapi sebagai ancaman, karena identitasnya dirasakan terancam oleh Yang Lain. Subjektivitas bagi Levinas terbentuk justru dalam perjumpaan dengan Yang Lain. Peristiwa konsentrasi kamp dan *holocaustum* adalah peristiwa dimana orang tidak dapat menerima Yang Lain dalam keberlainannya. Peristiwa yang mengerikan itu seharus-nya mengusik kita sekarang, bahwa ketidakmampuan menerima Yang Lain dapat berujung pada "pembunuhan". Betapa penting menerima Yang Lain sebagai Yang lain dan membiarkan Yang Lain berbicara sebagai Yang Lain. *Ketiga,* dalam hubungan antarumat beragama, seperti dalam hubungan antarmanusia, ada kecenderungan "mento-talisasikan" diri, tidak ada kebenaran dan yang berharga di luar dirinya. *Keempat*, etika tanggung jawab Levinas dapat mendorong para teolog untuk memperbaharui teologi agama-agama dalam konteks keberlainan dari Yang Lain atau dalam konteks "cara berpikir yang dialogis dan transendental".[20]

Hospitalitas-tanpa-syarat

John D. Caputo menulis bahwa dalam dunia padang pasir-semitik bagi pengembara atau peziarah tak ada yang lebih penting dari pada hospitalitas. Hospitalitas adalah kondisi fundamental untuk bertahan hidup, suatu kebutuhan kehidupan yang mutlak. Kewajiban

20. Michael Barnes, *Theology and the Dialogue of Religions*. Cambridge: Cambridge University Press.2002. H.86.

hospitalitas adalah suci dan tak dapat dilanggar. Memberikan tempat, roti dan air, bahkan mengambil makanan dari mulutnya untuk dibagikan kepada orang asing, singkatnya untuk memberikan penyambutan, adalah hukum di tanah itu. Para pejalan yang muncul di muka pintu memiliki tanda dari Allah dan mendapat perlindungan ilahi. "Orang yang menerima orang asing menerima Allah dan tanda dari 'Allah yang mencintai orang asing'".[21] "Orang asing" di sini orang yang tidak aku kenal, dalam bahasa Levinas "Yang Lain". Dengan kata-kata Derrida: "Yang Lain secara takterbatas lain, karena kita tidak pernah memiliki akses kepada Yang Lain *an sich*. Karena itu pria/wanita adalah Yang Lain."[22].

Hospitalitas menjadi hospitalitas-tanpa-syarat manakala kita dan tamu kita tidak memperhitungkan dan mengharapkan pemberian hadiah. Menurut Derrida karya Levinas *Totality and Infinity* merupakan suatu uraian mengenai hospitalitas. Wajah menunjukkan sikap menyambut, *accuellir* terhadap Yang Lain, yang tak terbatas. Maka wajah merupakan hospitalitas-tak-bersyarat, suatu "ya terhadap Yang Lain" "Ya" tersebut diucapkan dua kali, ya yang pertama adalah "ya" bahwa ia adalah Yang Lain. "Ya" yang kedua adalah "ya" bahwa dia Yang Lain yang tak terbatas atau tak terhingga. Dengan memberikan respons kepada Yang Lain aku beralih dari otonomi kepada heteronomi, artinya bukan aku yang menentukan jawaban tapi dia. Hospitalitas berarti mempertahankan "pintu tetap terbuka" bagi Yang Lain, membuka pintu lebar-lebar, tidak seperti kecenderungan dewasa ini, "komunitas tersegregasi". Kesiapan untuk menerima Yang Lain, mengimplikasikan resiko untuk menerima lebih dari pada yang aku dapat terima, seperti pada saat kita menerima tamu terlalu banyak,

---

21. John D. Caputo, "*Adieu – sans Dieu*: Derrida and Levinas,"dalam: Jeffrey Bloechl, ed. *The Face of the Other & The Trace of God. Essays in the Philosophy of Emmanuel Levinas*.New York: Fordham University Press. 2000. H. 276. Lihat juga, John Navone, "Divine and Human Hospitality," *Bible Today* 45 (2007), 225-230. Pandangan J. Derrida mengenai hospitalita, di samping yang telah disebut pada Catatan 1, dapat dilihat juga, J. Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas*. Trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Standford: Standford University Press. 1999. J. Derrida, *Politics of Friendship*. American Imago Vol. 50, No. 3, 353-391.
22. "Hospitality, Justice and Responsibility: A Dialogue with Jacques Derrida," dalam Richard Kearney and Mark Dooley, *Questioning Ethics. Contemporary Debates in Philosophy*. London and New York: Routledge199, h.. 77.

sehingga menimbulkan pertanyaan bagaimana aku menjaga diriku, "keamananku", termasuk keamanan identitasku. [23]

Apakah yang dapat kita pelajari dari pemikiran Derrida mengenai hospitalitas ini bagi dialog intereligius? *Pertama,* hospitalitas merupakan keutamaan yang diwariskan dalam ketiga "agama Abrahamik". Agama Yahudi, Kristiani dan Islam perlu menghidupkan atau menemukan kembali (*to re-invent*) keutamaan hospitalitas ini. Derrida dan Levinas telah mencoba menggali keutaman hospitalitas ini. Istilah "Abrahamic religions" digunakan untuk menggambarkan warisan yang sama dalam ketiga agama. Tujuannya untuk lebih meningkatkan dialog intereligius. Istilah itu digunakan antara lain oleh ahli mistik Islam, Louis Massignon (1883-1962), yang dalam hidupnya terus menerus berusaha mendekatkan Islam dan iman Katoliknya.[24] *Kedua,* setelah dikembangkan filsafat mengenai hospitalitas, perlu dikembangkan teologi hospitalitas berdasarkan Kitab Suci masing-masing. Masalahnya bukan mengganti satu teori dengan teori lainnya, tetapi bagaimana kita bisa membangun relasi dengan keberlainan tanpa menimbulkan alergi.*Ketiga,* atas dasar visi filosofis dan teologis yang baru tersebut dapat dilakukan empat macam dialog interreligius, yaitu dialog kehidupan, dialog untuk menentukan tindakan bersama, dialog mengenai pengalaman religius dan dialog pertukaran pandangan teologis.

Hospitalitas Hermeneutik

Manusia adalah makhluk penafsir. Penafsiran adalah cara berada manusia. *In principio fuit interpres,* pada awal mula ada penafsir. Kata-kata berada dalam ruang dan waktu, maka memiliki sejarah, yang mengubah dan mengembangkan. Semua terjemahan dan penafsiran melibatkan dialog antara diriku dan Yang Lain.

Di atas telah diuraikan bahwa menurut Lindbeck, agma itu adalah "bahasa" yang tidak dapat diterjemahkan (*untranslatable*). Paul Ricoeur berpendapat bahwa hal itu tidak benar. Penerjemahan dapat menjadi paradigma bagi hermeneutika pada umumnya dan kita dapat menjadikannya paradigma dialog intereligius. Yang Lain dalam keber-

23. John D. Caputo, "*Adieu – sans Dieu*", h. 284-287.
24. Lihat, Aaron W. Hughes, *Abrahamic Religions. On the Uses and Abuses of History.* Oxford: Oxford University Press. 2012. H. 60-65.

lainan selalu sudah terimplikasi dalam hermeneutika. Hermeneutika menjadi mungkin kalau ada hospitalitas. Ricoeur mengatakan bahwa memahami adalah menerjemahkan. "Adalah selalu mungkin untuk mengatakan hal yang sama dengan cara lain."[25] Menjumpai Yang Lain dalam dialog berarti, "dia-legein" menyambut perbedaan. Tujuan penerjemahan dan juga hermeneutika adalah membuka makna dari apa yang asing atau berbeda. Dalam dialog intereligius Yang Lain adalah yang religius, yang ingin dimengerti, apa komitmen Yang Lain. "dengan menerapkan paradigma penerjemahan dalam dialog intereligius, menjadi mungkin untuk menghindari pendapat post-liberal mengenai ketidakmungkinan penerjemahan sementara kita juga tidak terjatuh dalam jebakan hipotesis pluralis."[26] Keterbukaan kepada keberlainan atau hospitalitas hermeneutik adalah kesediaan untuk diinterupsi oleh keberlainan. Ada dua sikap yang dituntut dari masing-masing partner dalam dialog intereligius: penolakan untuk menelan habis Yang Lain dan kepercayaan bahwa kita dapat mengungkap makna yang asing atau berlainan. Ketertutupan kita untuk menyambut Yang Lain dalam keberlainannya merupakan ketertutupan hermeneutik. Satu hal yang tak dapat dihindari ialah kerapuhan kita, yaitu untuk menjaga keseimbangan antara apa yang telah kita akrabi dan apa yang lain atau asing. Di samping itu tidak ada kriteria yang tegas untuk ketepatan penerjemahan. Seperti dikatakan oleh D. Jervolino: "Parsialitas dan keterbatasan bahasa individual dilihat bukan sebagai hambatan yang tak dapat diatasi, tetapi sebagai prakondisi komunikasi antarindividu."[27]

Richard Kearney dalam kata pengantarnya pada karya Ricoeur *On Trslation* menguraikan pandangan Ricoeur tentang penerjemahan di bawah ini dan saya akan mencoba menerapkannya pada dialog intereligius: [28]

---

25. Paul Ricoeur, *On Translation*, h. 25.
26. Moyaert, "The (Un-)translatability of Religions", h. 358.
27. Dominico Jervelino, "The Hermenenutics of the Self and the paradigm of Translation," makalah dipresentasikan pada: Rome International Conference on Translation (April 2004), seperti dikutip oleh Richard Kearney, "Introduction" pada Paul Ricoeur, *On Translation*, h. xv.
28. Richard Kearney, "introduction", dalam Paul Ricoeur, On Trslation, h. vii-xx.

1. *Ricoeur membandingkan penerjemah dengan pengantara antara "dua tuan", antara pengarang dan pembaca, dirinya sendiri dan Yang Lain.* Dialog intereligius mengimplikasikan suatu mediasi, yaitu menjembatani pemahaman, membiarkan yang lain memanifestasikan dirinya dan menyediakan diri untuk menerimanya. Di sini diandaikan suatu empati.
2. *Penerjemahan adalah suatu kerja keras, karena melibatkan ingatan dan susah payah, ketegangan dan penderitaan ; ia harus mengendalikan dorongan untuk mereduksi keberlainan dari Yang Lain ke dalam skema pemikirannya; pekerjaan penerjemahan membawa dua kewajiban: ekspropriasi dirinya dan appropriasi Yang Lain.* Dalam dialog intereligius perlu dijaga agar kita tidak menempatkan Yang Lain dalam skema pemikiran kita, sehingga mereduksi makna yang ingin disampaikan. Maka ada jerih payah yang dialami, yaitu antara ketidakmungkinan penerjemahan dan kemungkinan penerjemahan.
3. *Hospitalitas linguistik adalah menerima kata-kata Yang Lain di rumahnya, tempat tinggalnya*. Dalam Dialog intereligius Yang Lain sebagai tamu tidak mengancam identitasnya seraya tetap terbuka bagi Yang Lain dalam keberlainannya, karena seperti halnya penerjemahan tidak ada paralelisme yang sempurna. Ketegangan antara identitas dan keterbukaan tak terselesaikan atau ke dalam posisi universalis (pluralis) atau ke dalam posisi relativis (partikularis).
4. "*Jalan terbaik menuju ke kedirian adalah melalui keberlainan*" ("*The best path to selfhood is through otherness*") .[29] Dialog intereligius tidak mengancam identitas masing-masing partner dialog, tetapi justru memperkuat dan mengembangkan identitasnya. "The *moi* gives way to *soi,* or more precisely to *soimême comme un autre*."[30] Dengan lain perkataan jejak, relasi kita dengan Yang Lain tertanam didalam interioritas terdalam hati manusia. Identitas kita adalah identitas naratif, dimana kita menjadi pengarang dan pembaca kehidupan kita; kita menjadi "penerjemah" kehidupan kita
5. *Tugas penerjemahan adalah tugas tanpa akhir, karya ingatan dan susah-payah, appropriasi dan disappropriasi, memegang dan membiarkan pergi,*

29. Richard Kearney, "Introduction", h.xviii.
30. Richard Kearney: "Introduction", h. xix.

mengekspresikan diri dan menyambut yang lain Demikian juga dialog intereligius adalah suatu karya tak berkesudahan. Dunia kita adalah dunia majemuk, memori dan narasi juga majemuk

Sebagaimana judul buku Paul Ricoeur, *Memory, History and Forgetting*.[31] "Ingatan, Sejarah dan Kelupaan" tidak akan mencapai kepenuhannya dan kesudahannya demikian juga dialog intereligius akan berjalan terus dan tidak berkesudahan, selama ada kemajemukan agama. Judul Bab Satu dari karya Ricoeur *On Translation* berbunyi "Translation as challenge and source of happiness" mengingatkan kita agar dialog antareligius tidak hanya menjadi tantangan, tetapi juga sumber kebahagiaan. Bagaimana mewujudkan hal ini?

---

31. Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*. Transl. Kathleen Blamey & David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press. 2004.

8

SPIRIT OF HOSPITALITY: KESAN MENDALAM PADA PERJUMPAAN BERSAMA BAPAK AMIN ABDULLAH

G. Budi Subanar, SJ

Jejak-jejak itu

Bagi yang mengenal Prof Dr. Amin Abdullah, mungkin akan melacak jejak beliau dari dua atau tiga wilayah yang berlainan. Ada jejak-jejak yang kurang lebih jelas ditemukan di sana. *Pertama,*pada ranah keilmuan. Dengan melacak pada karya-karyanya, orang akan dengan segera mengamini kepakarannya. Sekaligus juga *commitment* dan *passion*-nya pada bidang tersebut. Tidak perlu saya menuliskan bukti-buktinya. *Kedua,*pada jalur pengalaman beliau sebagai birokrat. Kurang lebih akan ditemukan jejak yang 'setali tiga uang', sama dengan yang sebelumnya. Jejak-jejaknya pada wilayah tersebut juga jelas. Satu dua hal perlu saya sebut dari pengamatan saya yang terbatas. Prof Dr. Amin Abudllah, merupakan profil Rektor yang membawa transisi dari IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta menjadi UIN Sunan Kalijaga dengan beragam kebijakannya. Bahkan pertengahan tahun 2006, saat masih berproses membangun kampus baru, harus menghadapi musibah akibat gempa tektonik dengan 5,9 skala Richter yang meluluh-lantakkan Yogya dan Klaten, termasuk Kampus UIN yang saat itu tengah dibangun. Masih ditambah dengan keragaman jurusan baru. Beberapa teman dosen Univeristas Sanata Dharma pernah turut terlibat mendampingi dalam membuka program baru bidang pendidikan eksakta. Ini pun tentu tidak lepas dari kebijakan di bawah kepemimpinan Pak Amin Abdullah. Bahkan keterbukaan

UIN untuk memberi tempat kepada para difabel, khususnya mahasiswa tuna netra. Secara pribadi, Pak Amin Abdullah pernah menjelaskan policy yang dibuatnya dalam memberi kuota kepada mahasiswa difabel, khususnya mahasiswa tuna netra. *Ketiga*, jejak sebagai birokrat di lembaga tingkat nasional,Pak Amin Abdullah tetap pekerja keras yang tangguh. Perjuangannya, barangkali harus menegosiasikan konsep-konsep yang menjadi cakrawala pemikirannya dengan policy dan penerapan yang perlu diusahakan dan dikawalnya.

Saya sangat yakin dengan hal terakhir ini. Sama seperti yang pernah saya alami bersama Prof. Machasin, salah satu staf pengajar UIN Sunan Kalijaga yang lain. Pagi-pagi sekali, kami sudah sama-sama di airport. Beliau bercerita, jam 02.00 baru selesai bertemu dengan anggota DPR dari komisi tertentu. Sesudahnya, sebelum jam 06.00 sudah harus siap di *boarding room* aiport Cengkareng-Jakarta, untuk terbang ke Yogyakarta. Siap untuk mengajar para mahasiswa S3. Hal yang juga dialami dan dijalani Pak Amin Abdullah. Beberapa kali kami sempat bertemu di airport.

Spirit of Hospitality, bukan Sekadarnya

Pengenalan dan perjumpaan saya dengan Pak Amin Abdullah, saya bingkai dengan istilah *spirit of hospitality*. Sengaja saya menggunakan sebuah istilah asing. Barangkali iya, tapi mudah-mudahan juga tidak terlalu asing. Barangkali ini merupakan istilah teknis pada bidang tertentu, khususnya di dunia turisme, *management of hospitality*. Konsep yang sangat laris manis. (Tapi juga dapat dikenakan pada bidang-bidang lain.) Jejak yang jelas nampak mencolok atas *management of hospitality* ini ada pada jasa pelayanan dari para awak pesawat. Lihatlah, …. *gesture* para pramugari yang menangkupkan kedua tangan dan sedikit menundukkan kepala sambil menyungging senyum, saat berhadapan dengan para penumpang. Apakah ini sekedar mau memperlihatkan keramahan, memberi rasa aman, dan nyaman selama dalam penerbangan di dalam pesawat terbang. Semoga, tidak sesederhana itu….

Spirit of hospitality dalam pengalaman perjumpaan bersama Pak Amin Abdullah, memang tidak sesederhana itu. Ada percik dan kekuatan semangat *Spirit of Hospitality* … Jauh di dalam.Menghadirkan surprised. Menyentuh kedalaman. Tidak sebatas penampilan fisik di

luaran. Kalau secara teoritis ditempatkan pada bingkai dialog antar pemeluk agama, orang-orang beriman, itu ada pada inti, yang menjiwai semangat dialog yang mendalam. Melampaui dialog keilmuan. Mereka yang memiliki kompetensi keilmuan bidang tersebut tentu tak hanya akan memberi penekanan di bidang ini. Juga melampaui dialog karya bersama yang dilakukan, atau diprogramkan, dan digeluti. *Spirit of hospitality* secara sinonim diterjemahkan dengan semangat, jiwa ramah tamah. Ini pernah diratapi tatkala (di) Indonesia diwarnai dengan berbagai gejolak kekerasan. Senyum ramah tamah bangsa Indonesia yang selama ini dikenal, telah berubah menjadi beringas dan *amok*. Demikian kesan yang diperoleh dengan generalisasi, tanpa mengkaji bagaimana peristiwa kekerasan muncul, meluas dan berkepanjangan.

Di situlah istimewanya *spirit of hospitality*, mewarnai dialog kehidupan yang menyadari bahwa pada hidup keseharian ada sekian banyak pengalaman dengan rentang kebahagiaan dan kegundahan karena berbagai kesulitan hidup. Baik pengalaman dalam ranah personal yang eksistensial, mau pun akibat mata rantai sosial, politik, ekonomi, budaya yang sedemikian kompleks. Masih lagi, *spirit of hospitality* menjadi semakin mendalam tatkala harus berhadapan dengan misteri penderitaan dan kematian manusia yang tak terelakkan. Di hadapan semua itu, orang tentu akan menundukkan kepala dan tangan menangkup di dada. Sebagai pengakuan keterbatasan manusia, sebagai ekspresi seriusnya dan dalamnya dialog pada lapis hidup spiritual yang dialami dan dihadapi itu. Jelaslah, *spirit of hospitality* tak hanya dengan bibir menyungging senyum ramah, dan *gesture* lain yang mengikuti, melengkapi dan memperkaya ekspresi. *Spirit of hospitality* melampau *gesture-gesture* itu sebagai ekspresinya. *Spirit of hospitality* membingkai dan melingkupi keragaman-keragaman yang perlu dipikirkan dan dihadapi, menggerakkan dari kedalaman hidup seseorang. Melahirkan, dan menghadirkan *surprised* dalam kebaruan karena menang bertolak dari kedalaman hidup.

Percikan-percikan pengalaman

Pengenalan saya bersama Pak Amin Abdullah dimulai dengan bersama mengajar sebagai *team-teaching* untuk mata kuliah *Dialog: Religi dalam konteks pluralisme* di Program Magister Ilmu Religi dan Budaya, Universitas Sanata Dharma. Tim pengajar masih dilengkapi Prof Dr

Gerrit Singgih guru besar teologi di Universitas Kristen Duta Wacana. Sebagai dosen muda, saya masuk menggantikan dosen senior Prof. Dr. Banawiratma. Kami mengampu mata kuliah tersebut secara bersama. Kebetulan pada awal-awal dimulainya Program Magister Ilmu Religi dan Budaya, Universitas Sanata Dharma, sebagian besar mahasiswa pada program ini merupakan alumni dari IAIN Sunan Kalijaga. Di dalam ruang kuliah, selain mereka yang sebagian besar alumni IAIN, ada juga calon pendeta atau malah sudah pendeta, dan beberapa mahasiswa dari bermacam disiplin ilmu dan jurusan berbagai perguruan tinggi. Bahkan juga beberapa aktivis yang sudah makan asam garam dalam gerakan pendampingan kemasyarakatan. Demikiain beragamlah suasana kelas itu. Beberapa tahun, kami mengajar bersama para mahasiswa itu. Perjalanan selanjutnya, kami menyadari perjumpaan mereka, para mahasiswa itu dengan bermacam jalan dan caranya, perjumpaan mahasiswa di luar ruang kuliah, justru lebih kaya variasi dan keadaannya. Dalam refleksi lanjut, kami temukan bahwa kuliah dialog antar (pemeluk) agama bisa mempermiskin pengalaman. Dikuatirkan bahwa kuliah *dialog* justru menjadi *counter productive* atas pengalaman keseharian yang lebih otentik dan lebih kaya. Jadi dileburlah batas ruang kelas itu, kuliah tidak lagi diselenggarakan di dalam ruang. Justru kami membiarkan mereka tetap mengalami *spirit of hospitality* yang ada di sana, di ruang kuliah yang lebih luas. Seperti halnya yang kami alami bersama Pak Amin Abdullah dalam keseharian.

Juga para pengajarnya, kami saling mengalami *spirit of hospitality* itu. Secara aktual, saya mengalami dua status berbeda dari Pak Amin Abdullah. Beliau mengajar sebelum menjabat Rektor IAIN. Tatkala telah menjabat Rektor, Pak Amin Abdullah masih menyempatkan diri untuk mengajar. Tidak ada yang berubah dari Pak Amin Abdullah setelah menjabat sebagai Rektor. Jabatan tertinggi sebagai Rektor IAIN Sunan Kalijaga tidak memperlebar jarak kami. Otentisitas *spirit of hospitality*, relasi keramahan yang mendalam menghapus distansi jarak karena status yang berlainan. Keramahan dan otentisitasnya, antara lain terasa pada perubahan sapaan yang digunakannya secara berganti-ganti. Kadang menyebut orang lain, *"Mas, ..."*, kadang menyebut dengan *"Pak ..."*. Penggunaan ulang alik sebutan itu mengekspresikan kedekatan dan respek. Terasa akrab, dekat sekaligus respek, menyejuk-

kan dan meneguhkan. Relasi yang genuine.

Ternyata, kesibukan yang makin menyita waktu sebagai Rektor tidak terelakkan. Justru, pilihan yang menggantikan Pak Amin Abdullah dalam mengajar mata kuliah kembali memperlihatkan *spirit of hospitality* beliau. Bapak Amin Abdullah memberikan kepercayaan kepada Mas Al Makin untuk mengampu mata kuliah yang semula dipegangnya. Mempercayai kepada scholar yang relatif masih muda dan belum banyak jam terbangnya bisa mengandung resiko. *Spirit of hospitality* Pak Amin Abdullah terwujud dalam kepercayaan dan keterbukaannya memberi kesempatan kepada scholar yang lebih muda. Kami merasakannya, sekaligus pilihannya memberi kesempatan kepada yang muda untuk menapaki jalan profesionalitasnya. Mas Al Makin, Ph. D, kini telah merasakannya juga.

Satu kesempatan mengajar, terjadi saat beliau telah menjabat Rektor. Pada hari itu, tengah berlangsung demo di depan Istana Negara, Gedunga Agung Yogyakarta terkait dengan penerapan UU Sisdiknas. Pihak-pihak yang saling berhadapan yakni kelompok pendukung UU Sidiknas, dan kelompok kontra UU Sikdiknas. Selesai mengajar, Pak Amin Abdullah mengungkapkan keinginannya bertemu dengan Rektor USD. "Mas, saya mau ketemu Rektormu. Ini tidak bisa dibiarkan, konflik horizontal seperti ini terjadi dan berlarut-larut. Kita semua yang di lapangan pendidikan akan menjadi korban ..." *Spirit of hospitality* jiwa yang bersemayam dalam dirinya, membuatnya menjadi sangat peka terhadap ketidak-beresan, usaha-usaha atau akibat-akibat yang memecah belah dan mengadu domba serta menimbulkan korban. Apalagi menyangkut kepentingan pendidikan, untuk generasi muda dan masa depan. Tidak bisa membiarkan dan mengorbankan anak-anak muda. Pengemban tanggung jawab lembaga pendidikan tinggi seperti halnya universitas, perlu berpikir bersama. Itulah yang menggerakkan Pak Amin Abdullah sebagaimana terungkap pada pernyataan dan usahanya. Bertemu dan duduk bersama, berdiskusi meretas kebuntuan, menemu dan merumus berbagai alternatif untuk mencari jalan keluar, mengatasi perbedaan dan kepentingan golongan, meretas segregasi perbedaan dan kepentingan mayoritas minoritas.

Di dalam dunia akademik, superioritas dan dominasi akademisi dan intelektualitas ilmuwan asing atas para akademisi orang pribumi dalam bidang keilmuan kadang masih terasa. Kendati pun, hal ini

tidak akan terasa saat mengalami perjumpaan dalam satu meja. Sikap saling menghormati, menempatkan diri secara sejajar dan saling mendengarkan pihak lain, sekaligus yakin serta memang menguasai atas wilayah akademik yang digelutinya. Satu pengalaman pernah saya alami bersama Pak Amin Abdulah dalam perjumpaannya dengan Dr. Nikolaos van Dam, Duta Besar Kerajaan Belanda untuk Indonesia. Saat menjelang akhir masa tugasnya sebagai duta besar, rupanya Dr Nikolaos van Dam rindu dan merasa perlu hadir dalam perbincangan dalam suasana akademik. Ini digelar dalam sebuah diskusi "Islam dalam Perspektif Negeri Belanda, Timur Tengah, dan Indonesia". Acara dilangsungkan di Pusat Kebudayaan Koesnadi Hardjasoemantri, dalam lingkungan Kampus Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Dr. Nikaloas van Dam menjabarkan pengamatannya dengan menunjukkan populasi umat Islam di Belanda yang mencapai angka 6% dari penduduk Belanda sebagai kekuatan kedua dengan berbagai aktivitas dan tantangannya. Ditambahkan pula hasil pengamatannya di sejumlah negara Irak, Siria, Palestina, Yordania, dan Libya. Menurut pengalamannya, berbagai negara tersebut tidak pernah mencolok sebagai negara muslim, namun justru condong sebagai negara-negara dengan ciri budaya masing-masing yang khas dari segi-segi ke-Arab-annya lebih mengemuka. Oleh Bapak Amin Abdullah, kedudukan Dr Nikolaos van Dam sebagai akademisi ditempatkan dalam perspektif outsider (dari luar) untuk membedakannya dengan perspektif insider (dari dalam). Sekaligus mendapatkan pujian karena tidak terjatuh dalam cara melihat Islam yang dikaitkan dengan radikalisme atau fundamentalisme sebagaimana biasa dikemukakan pengamat dari luar negeri. Bapak Amin Abdullah mengarisbawahi Islam sebagai penghubung strategis antarnegara dan kaum minoritas dengan mayoritas. Sekaligus menempatkan yang dibutuhkan adalah adanya politik integrasi dan politik partisipasi. Inilah kekhasan Bapak Amin Abdullah, hadir dalam sebuah rumusan atau bahasa lain dari *spirit of hospitality*. Pengalaman terus berjalan, dan ilmu perlu bergerak mengikuti dan mendalaminya. Membuka dan mengkonstruksi praktek dan pengalaman menjadi terpahami melalui bahasa yang sesuai dengan jiwa dan semangat yang ada di dalamnya.

Usaha tidak Pernah akan Berakhir

Pergerakan masyarakat yang sedemikian cepat berubah, sebagai akibat dari berbagai fasilitas yang tersedia berkat penemuan yang terus menerus diperbarui yang melengkapi kehidupan manusia, mewarnai perjumpaan yang terus menerus dengan berbagai pihak sekaligus tidak terlepas dari berbagai kepentingan yang menyertainya. Demikian pun halnya, tidak terlepas dari berbagai pandangan hidup yang melatar belakanginya. Pluralisme menjadi keniscayaan. Menjadi latar belakang yang setiap kali mewarnai dan mendasarinya. Menantang untuk menemukan sikap dasar, serta strategi untuk menyikapinya. Memperbarui diri terus menerus, artinya juga mendidik diri untuk berani terbuka, sekaligus menghargai dan berani mendidik orang lain. Hal ini tentu mengandaikan pendasaran diri yang kokoh pula.

Bapak Amin Abdullah terus bergerak di dalam wilayah-wilayah tersebut. Dalam berbagai fungsi dan kedudukannya, dalam berbagai orbitnya. Dengan otentisitas kedirian yang dilengkapi perangkat keilmuannya. Dari beragam kacamata dan pengalamannya masing-masing, orang menangkap kehadiran dan interaksinya bersama Pak Amin Abdullah. Beruntung, saya boleh mengalaminya. Dalam keterbatasan pengalaman dan referensinya, itulah yang saya sampaikan. Di dalamnya, ada dasar dan kekuatan *spirit of hospitality* itu. Dalam berbagai manifestasinya.[1]

Ad multos annos. Semoga tahun-tahun mendatang berulang kembali, Bapak Amin Abdullah. Usia yang bertambah tahun demi tahun tetap memberi kebahagiaan kepada Bapak Amin Abdullah yang mengalaminya. Sekaligus juga. warna kehadirannya terasa bagi orang-orang di sekitarnya, dan kepada siapa dan untuk siapa Bapak Amin Abdullah mengabdikan dirinya. Almamater, Ibu yang bijak nan tercinta, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Tentu saja, terlebih dan terutama untuk Bapak Amin Abdullah sekeluarga, Ibu, beserta putra-putri, dan cucu-cucunya.

---

[1] Diinspirasi oleh pembacaan Luke Bheterthon, "Tolerance, education and hospitality. A theological proposal" di dalam jurnal *Studies in Christian Ethics* (2004), hal. 80-103; Michele Hershberger, *A Christian view of Hospitality Expecting Surprises*, Scottdale Pennsylvania, Herald Press, 1999.

9

DIALOG, CARA MEMAKNAI PERBEDAAN, MENGATASI KETIDAKADILAN*

Elga Joan Sarapung

Konteks Tulisan ini

Tulisan ini akan fokus pada soal hubungan antar dan intra agama dan keyakinan dilihat dari perspektif pluralisme, yang lebih banyak berdasarkan pada pengalaman dan kritik serta refleksi terhadap pengalaman-pengalaman tersebut. Mengapa ketegangan antar dan intra agama, kekerasan bahkan "pengadilan sepihak" yang mengatas-namakan agama semakin sering terjadi? Mengapa perbedaan-perbedaan dalam pluralitas masyarakat sulit dimaknai sebagai kekayaan bangsa untuk membangun dan memperkuat bangsa? Dialog yang dimaksud berada dalam konteks isu tersebut.

Dialog erat kaitannya dengan "perbedaan", baik dialog horizontal maupun vertikal. Di mana ada perbedaan, di situ perlu dibangun dan dikembangan dialog, bahkan sedapat mungkin dialog dikembangkan menjadi budaya bangsa[1]. Perbedaan dalam bentuk sebuah

---

* Tulisan ini merupakan elaborasi dari bahan refleksi yang dimuat dalam Newsletter Interfidei, nomor 2 tahun 2012. Tulisan ini, khusus disiapkan untuk dipersembahkan kepada Pak Amin Abdullah, Guru sekaligus kawan, dengan siapa juga saya belajar, bertanya, dan berdiskusi, saling menyampaikan idea tetapi juga sekali-sekali mengeluhkan tentang keadaan bangsa ini, tentang kebijakan dan sikap Pemerintah sampai kepada keadaan UIN Suna Kalijaga, keadaan di dalam agama Kristen, dan banyak lagi. Perkenalan kami sudah sejak awal Interfidei dibangun, jadi-sekalipun tidak intensif, tetapi bagi saya bermutu dan selalu bermanfaat.

[1] Akan sangat bermanfaat bagi bangsa ini bila dialog antar dan intra agama,

fakta pluralitas, kemajemukan, perbedaan dalam bentuk tafsiran dan/ atau gagasan dari, tentang dan makna fakta tersebut, perbedaan dalam bentuk fakta sebuah kebijakan dan implementasi serta implikasi kebijakan yang terkait dengan fakta perbedaan tersebut. Intinya adalah, dialog penting dimulai sejak awal, karena perbedaan merupakan fakta yang sudah ada, nyata, tanpa harus menunggu sesuatu yang buruk terjadi akibat dari perbedaan tersebut.

Sebab itu, perbedaan yang muncul di dalam dan karena pluralitas tidak saja dapat dibanggakan sebagai fakta kekayaan bangsa secara kuantitatif dan simbolistik, tetapi juga kualitatif dan substansial. Persoalannya, bila hanya menekankan pada yang kuantitatif dan simbolistik, maka akan terjebak pada frame "mayoritas dan minoritas". Frame ini akan dengan mudah menjadikan "perbedaan" sebagai komoditi politik yang dipakai untuk kepentingan politik, sebagaimana yang terjadi sekarang di Indonesia. Hampir semua kebijakan dan keputusan politik dalam rangka hidup berbangsa, dipertimbangkan dari frame "mayoritas-minoritas". Frame itu yang dipakai sebagai tolok ukur.[2] Ini berbahaya karena dapat menjadi potensi bagi perpecahan bangsa. Selain tidak seimbang, juga tidak mendasar, tidak Konstitusional, tidak

---

atau dialog vertikal di antara guru dan murid dapat mulai menjadi materi ajar di sekolah-sekolah. Artinya, guru-guru pun perlu belajar dan menjadikan dialog sebagai sebuah cara, metode dalam strategi membangun bangsa yang adil, yang saling menghargai, yang memiliki kesadaran dan sikap kebersamaan yang kuat. Hal ini mulai dilakukan, antara lain melalui beberapa program Interfidei bersama dengan Guru-Guru Agama, baik di DIY maupun di beberapa daerah lain, sejak tahun 2004 sampai sekarang.

2 Ini juga akan mempengaruhi proses demokrasi di Indonesia. Dalam keadaan seperti ini, Demokrasi tidak mungkin dijalankan atas dasar keadilan. Dalam kaitan dengan hal ini, Gus Dur pernah menyampaikan pemikirannya dengan mengatakan begini, "....eskalasi proses internal dalam tubuh umat Islam tentu saja memaksa umat beragama lain untuk merumuskan hubungan antar-agama mereka dan Islam. Jika kemelut keadaan ini ditambahkan faktor politik, seperti dukungan salah satu pusat kekuasaan (*power-center*) kepada gerakan Islam eksklusif, guna "mengoreksi" ketimpangan kaum minoritas suatu agama, yang dianggap secara komparatif memiliki kekuatan bernilai lebih terhadap seluruh kekuatan kaum muslimin, dapat dibayangkan betapa tinggi intensitas hubungan internal dalam tubuh Islam sendiri, dalam arti meluasnya salah pengertian antara mereka...." Abdurrahman Wahid, "Hubungan Antar-Agama. Dimensi Internal dan Eksternal di Indonesia," dalam Th. Sumartana, dkk., *Dialog: Kritik dan Identitas Agama*, cetakan kedua (Yogyakarta: Dian/Interfidei, 1994), 3-11.

teologis. Jangan heran cenderung diskriminatif, tidak adil dan mempertajam ketegangan dan kekerasan atau melahirkan ketegangan dan kekerasan baru yang bisa berwujud sampai kepada konflik. Apalagi bila telah diintervensi oleh negara.[3] Negara yang merasa memiliki hak untuk intervensi, dengan memakai "power" untuk mengintervensi. "Power" yang biasanya intimidatif, melahirkan diskriminasi, yang provokatif, yang tidak menciptakan suasana damai di antara warga masyarakat. Lagi-lagi, ini sangat berbahaya![4] Mengapa? Karena yang melakukan adalah negara. Institusi yang seharusnya dewasa, bijak, yang melindungi, memberi rasa aman, yang melayani warga masyarakat, yang tidak berpihak secara diskriminatif atas dasar apa pun, apalagi karena kepentingan politik sesaat, tetapi yang berpihak pada keadilan, kebenaran atas dasar nilai-nilai kebangsaan, kemanusiaan sebagaimana yang terdapat dalam Konstitusi.[5]

---

[3] Hal ini terkait dengan yang disampaikan di atas tadi, soal politisasi agama. Negara yang dimaksudkan di sini adalah pemerintahnya, aparatnya, termasuk parta-partai politik yang terhimpun di kursi Legislatif, mereka yang membuat dan melaksanakan kebijakan, dan mengeksekusi kebijakan tersebut berdasarkan "power" kekuasaan atas hak yang dimiliki.

[4] Mengenai hal ini menjadi jelas dalam penanganan beberapa kasus "kebebasan beragama dan berkeyakinan" yang terjadi dalam beberapa tahun terakhir ini: kasus Ahmadiyah di Jawab Barat, di Lombok, kasus GKI Taman Yasmin di Bogor, HKBP di Ciketing, HKBP Philadelphia di Bekasi, Gereja-Gereja di Aceh, Kasus Syiah di Sampang, Madura, dan lain-lain (lihat laporan KBB tahun 2012 dari SETARA Institut, Wahid Institut, dan lain-lain).

[5] Salah satu contoh paling konkrit mengenai intervensi negara adalah ketika Menteri Agama, Suryadharma Ali (SDA) mengeluarkan *statement* "sesat" kepada Ahmadiyah dan Syiah. Pada Januari 2012, Menteri Agama Suryadharma Ali menegaskan bahwa aliran Syiah bertentangan dengan ajaran Islam. Pernyataan tersebut berdasarkan keputusan Kementerian Agama dan MUI yang menyatakan bahwa Syiah bukanlah Islam. Menteri Agama Suryadharma Ali menyatakan, ajaran Ahmadiyah sesat karena menyimpang dari Alquran dan tidak mempercayai Nabi Muhammad SAW sebagai nabi terakhir. Pernyataan ini disampaikan Suryadharma Ali di Madura, Jawa Timur, Sabtu, saat peresmian gedung Madrasah Aliyah Al-Hamidiyah, Desa Senasen, Kecamatan Konang, Kabupaten Bangkalan. "Setelah dilakukan musyawarah akhirnya kami memutuskan bahwa ajaran Ahmadiyah itu memang sesat," katanya. Suryadharma Ali menjelaskan, pemerintah kini sudah membuat keputusan bersama bahwa ajaran Ahmadiyah dilarang keras dan menyebarkan ajaran ini di Indonesia adalah terlarang. (http://www.mediaindonesia.com/read/2012/01/25/293947/293/14/Menag-Tegaskan-Syiah-Bertentangan-dengan-Islam) Pernyataan semacam

Perbedaan penting sekali untuk dimaknai secara kualitatif, substantif. Pada tataran ini, perbedaan bisa ditransformasikan menjadi sebuah "kekuatan" bersama yang memberi makna kepada kehidupan bersama. Perbedaan tidak serta-merta harus dan dapat disama-persiskan, karena masing-masing memiliki kekhasannya, apalagi menyangkut agama. Dipastikan ada banyak perbedaan karena konteks sosial-budaya-politik, kapan, di mana agama-agama dan keyakinan tersebut lahir, berbeda-beda. Demikian halnya dengan lingkungan yang mempengaruhi pertumbuhan dan perkembangan agama-agama. Tetapi, pada waktu yang sama, dapat dipastikan juga bahwa ada banyak kesamaan. Paling tidak pada nilai-nilai universalnya. Misalnya, tentang kasih,[6] perdamaian, keadilan, non-violence. Titik pemaknaannya bukan pada mencari kesamaan-kesamaan, tetapi pada pengakuan dan penghargaan terhadap yang berbeda, yang dilanjutkan dengan keterbukaan serta keberanian untuk menjadikan perbedaan tersebut sebagai pemicu kesadaran bahwa semuanya merupakan kekuatan bersama bangsa yang tidak terpisah-pisahkan, tidak membuat terpecah-belah, tidak men (ter-)diskriminasi, tetapi yang mampu

---

ini, ketika disampaikan oleh seorang Menteri Agama RI menurut saya sangat tidak tepat. Dia sebagai seorang Menteri, harusnya bersikap bijak layaknya seorang Negarawan, bukan berpihak diskriminatif dan provokatif semacam ini. Ini bukan sikap seorang Negarawan, bukan juga seorang Menteri Agama dari sebuah Negara, yaitu Indonesia, yang warga masyarakatnya plural, majemuk, yang sarat dengan keanekaragaman, dengan perbedaan. Dengan sikap yang tidak bijak seperti ini, layaknya tidak menjadi Menteri (Menteri Agama), karena cenderung memamerkan kepentingan politik Partai yang didasari pada pemikiran kebangsaan yang sempit, dangkal, partisan. Cara berpikir, cara menyikapi persoalan kemajemukan semacam ini dari seorang Menteri sangat membahayakan Keutuhan hidup Bangsa Indonesia, membahayakan Persatuan Bangsa yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945.

[6] Baca dokumen A Common Word (ACW, *Kalimatun sawa*) yang dibuat oleh 138 tokoh intelektual/pimpinan Muslim sedunia dan dikirim kepada seluruh pimpinan Gereja-Gereja se-Dunia, tahun 2006. Intinya adalah, baik Muslim maupun Kristen (semua golongan) menekankan soal "kasih". Kasih kepada Allah, dan kasih kepada sesama manusia (*Habluminanas dan Habluminallah atau dikenal dengan hukum kasih dalam agama Kristen*). Jadi, kalau kedua agama ini mempunya dasar yang sama, kasih, mengapa tidak bekerjasama dalam melakukan banyak hal untuk perdamaian? Baik agama Islam maupun agama Kristen memiliki umat yang paling besar jumlahnya di seluruh dunia. Bisa dibayangkan bila kedua agama ini mengedepankan kasih, maka akan terjadilah keadilan dan perdamaian.

membuat kita bisa hidup bersama sebagai bangsa.

Pertanyaannya adalah, bagaimana perbedaan tersebut tidak menjadi titik-titik yang mendiskriminasi, memisahkan apalagi memusuhi, atau melenyapkan yang lain, melainkan berupaya menemukan makna dari masing-masing titik yang berbeda tersebut untuk menjadi pendorong kepada keadilan, kebenaran dan perdamaian? Dalam Global ethic yang pernah dirumuskan oleh Hans Kung, mengenai hal ini jelas dikatakan sebagai berikut:

> *No human life together without a world ethic for the nations; no peace among the nations without peace among religions; no peace among religions without dialogue among religions* (intra and inter-religions-pen).[7]

Dengan begitu, perbedaan teologis sekalipun akan menjadi kekuatan pijakan, dasar untuk menghargai perbedaan, dan membangun atas dasar perbedaan. Maksudnya, sejauh yang berbeda itu berkaitan dengan hal-hal substantif yang sarat makna, maka sebenarnya ia sekaligus menjadi sebuah kekuatan yang dapat ditransformasikan menjadi kekuatan bersama. Sebab soal-soal teologis tidak berdiri sendiri, tetapi yang selalu terkait dengan kehidupan manusia, alam semesta, sosial-budaya atau, pastinya, tidak ada teologi dalam semua agama yang tidak terkait dengan kehidupan nyata, sebab itu dalam dialog, dalam kerjasama antar dan intra agama, soal ini perlu juga disentuh. Hal ini bukan merupakan asumsi tetapi kenyataan di lapangan, bahwa masing-masing entitas yang berbeda itu memiliki potensi nyata yang dapat digunakan secara bersama-sama untuk kebersamaan dan keutuhan hidup berbangsa. Pertanyaannya adalah, bagaimana merealisasikan dari hal tersebut?

Keduanya, kuantitatif dan kualitatif tadi, simbolistik dan substantif saling memberi pengaruh, bahkan membutuhkan bila dikaitkan dengan kehidupan bermasyarakat dan berbangsa. Tetapi, pada saat yang sama, keduanya, bila ditempatkan dalam konteks intra dan antara agama dan keyakinan bisa berpotensi ketegangan dan konflik, bahkan bisa menjadi "area" di mana praktek ketidakadilan terjadi, antara lain, karena faktor "mayoritas-minoritas" tadi. Karena

---

[7] Hans Kung, *Global Responsibility. In Search of a New World Ethic* (New York: Cross-road,1991), 138.

itu juga perlu dikritisi terus-menerus dan diupayakan mampu melahirkan pikiran-pikiran positif dari berbagai perbedaan yang disebutkan di atas tadi. Apakah perbedaan tersebut memberi nilai positif dan konstruktif dalam kehidupan bermasyarakat dan berbangsa atau tidak? Apakah perbedaan tersebut memberi arti bagi kemanusiaan semua pihak atau tidak? Apakah perbedaan memberi "energi" damai kepada kehidupan bersama seluruh warga masyarakat atau tidak? Apakah perbedaan itu dihargai dan dijadikan sebagai kekuatan bersama untuk dan demi keadilan atau tidak?

Pada titik itulah, dialog menjadi penting dan menjadi kebutuhan yang tidak bisa tidak harus dibangun, dikembangkan dan dibudayakan. Dialog yang dimaksud, bukan nanti pada tahap sebagai cara untuk memadam kebakaran, tetapi justru menjaga bagaimana supaya kebakaran tidak terjadi. Dialog yang harus dimulai sejak kesadaran tentang perbedaan itu muncul. Dialog, baik di kalangan para teolog atau para ahli agama-agama, maupun di antara para awam, umat, di dalam satu agama-satu keyakinan, antaragama, antar agama dan berbagai keyakinan,[8] antara agama-agama dan keyakinan dan negara, dialog di antara para elit agama dan elit negara. Yang terakhir ini paling kompleks, rumit dan pada konteks sekarang, yang paling menjadi persoalan. Mengapa? Karena didominasi oleh pertimbangan dan kepentingan politik "mayoritas-minoritas" dan pertimbangan serta kepentingan politik kekuasaan partai, di mana kekuasaan politik dan ekonomi menjadi tujuan, yang ternyata tidak berpihak pada keadilan, tidak berpihak pada rakyat, tidak berpihak pada kepentingan membangun bangsa.

Perbedaan sebagai Fakta dan Makna

Sudah dari *sono*nya, bangsa, yang kemudian bernama bangsa Indonesia ini adalah bangsa yang warga masyarakatnya berbeda-beda

---

[8] Bandingkan Hans Kung "*....we need a more intensive philosophical and theological dialogue of theologians and specialist in religions which takes religious plurality seriously in theological terms, accepts the challenge of the other religions, and investigate their significance for each person's own religion. But at the same time we need the spiritual dialogue of religious communities, of monks, nuns and laity, who are silent, mediate and reflect together and are concerned with a deepening of the spiritual life, and the questions of a spirituality for our time*. Kung, *Global Responsibility*, 138.

karena majemuk, plural, bhinekka dari banyak aspek. Bahkan, bila kita mau jujur, bangsa dan negara Indonesia ini lahir dari dinamika realitas perbedaan tersebut: agama, etnis, warna kulit, latarbelakang sosial, ideologi, dan lain sebagainya. Perbedaan yang mampu ditata oleh para pemikir, pejuang dan pendiri bangsa ini. Bukti yang paling akurat, autentik adalah dengan kelahiran Pancasila sebagai dasar filosofis Negara dan UUD 1945 sebagai Konstitusi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara serta *Bhinekka Tunggal Ika* dipilih dan diputuskan menjadi semboyan hidup bangsa Indonesia.

Ketiga hal penting dan mendasar tersebut, diputuskan bersama melalui sebuah proses panjang yang sungguh patut dihormati dan disyukuri. Mereka membicarakan secara terbuka, melalui sebuah dialog kenegaraan dan kebangsaan yang jujur, penuh dengan integritas yang kuat dan intelektualitas yang tinggi serta keimanan mendalam demi tercapainya kesepakatan bagi kepentingan semua pihak untuk kehidupan jangka panjang bangsa Indonesia. Dialog yang mencairkan semua ego kepentingan etnis, agama dan ideologi yang eksklusif, menjadi inklusif dan pluralis, yang menghargai dan mengakui kekayaan kemajemukan warga bangsa, dan memberi kesempatan kepada berbagai kekayaan kemajemukan tersebut untuk hidup dan berkembang di Negara Republik Indonesia. Dialog, dari perdebatan pada tataran konsep, wacana, pemikiran sampai kepada implementasi, praksis demi kepentingan bersama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Dialog yang tidak menghapus perbedaan dan eksistensi masing-masing, tetapi yang menemukan titik-titik temu substansial yang menjamin bahwa sekalipun ada banyak perbedaan "warna" di antara warga bangsa, tetapi bisa hidup bersama bahkan menjadikan perbedaan tersebut sebagai kekuatan bersama untuk menghidupkan bangsa ini. Dialog politik yang elegan, orisinil, sehat, jujur yang melahirkan sebuah kebijakan politik yang bermutu dan beradab, demi keadilan bagi seluruh warga masyarakat yang berbeda-beda, warga negara Indonesia, bangsa Indonesia. Proses tersebut patut dibanggakan, diapresiasi, dihargai setinggi-tingginya, karena terjadi di antara para Negarawan Indonesia masa itu. Sebab itu, pantaslah kepada mereka disebuat sebagai Negarawan.[9]

---

[9] Negarawan diartikan, "pemimpin politik yang secara taat asas menyusun kebijakan negara dengan suatu pandangan ke depan atau mengelola

Kita semua tahu, bahwa salah satu isyu yang paling krusial saat itu adalah soal, apakah negara ini adalah negara agama atau bukan? Karena itu, usul dari beberapa orang untuk memasukkan "negara berdasarkan pada syariat Islam" dalam Pancasila, ditolak. Mengapa? Karena, warga masyarakat, warga negara dari bangsa Indonesia ini menganut agama dan keyakinan yang plural, majemuk, bhinekka, memiliki banyak perbedaan, bukan tunggal, bukan beragama satu saja, tetapi banyak. Kenyataan itu harus dihormati, dihargai, diterima dan dihidupkan sebagai sebuah fakta, sebuah *sunatullah*. Untuk itu memerlukan mekanisme tata kelola perbedaan tersebut secara adil, realistis, agar menjadi potensi positif, konstruktif dalam membangun bangsa, sehingga perbedaan tidak terbatas sebagai fakta, tetap juga makna. Karena itulah dipilih model tata kelola hidup berbangsa, yaitu demokrasi.

Sebab itu, ketiga faktor tentang perbedaan yang disebutkan di atas tadi menjadi sangat penting untuk diberi perhatian secara kritis-positif-konstruktif. *Pertama,* perbedaan dalam bentuk sebuah fakta pluralitas, kemajemukan; *kedua,* perbedaan dalam bentuk tafsiran dan/ atau gagasan dari, tentang dan makna fakta tersebut; *ketiga*, perbedaan dalam bentuk fakta sebuah kebijakan dan implementasi serta implikasi kebijakan yang terkait dengan fakta perbedaan tersebut.

Perbedaan sebagai Sebuah Fakta dari Pluralitas, Kemajemukan

Dalam perjalanan hidup bangsa, kemajemukan atau pluralitas agama dan keyakinan semakin berkembang, jumlahnya bertambah, semakin variatif dan tersebar secara luas di berbagai daerah. Alhasil, perbedaan pun semakin banyak. Dari yang sudah ada selama ini - selain 6 agama yang diakui resmi oleh Negara, juga agama-agama yang belum diakui secara resmi oleh Negara, termasuk agama-agama lokal, dan berbagai aliran agama yang ternyata sudah ada sejak dahulu kala, hidup dan berkembang di Indonesia dalam beberapa generasi,

---

masalah negara dengan kebijaksanaan dan kewibawaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, cetakan pertama edisi keempat, Gramedia, Pustaka Utama, Jakarta 2008. Mereka adalah, para pemimpin Negara yang mampu membedakan antara kepentingan politik partainya atau warna keagamaannya secara eksklusif dan kepentingan seluruh warga negara, bangsa Indonesia dalam membuat dan mengimplementasikan kebijakan.

seperti Ahmadiah dan Syiah dalam agama Islam[10] - sampai dengan aliran-aliran keagamaan yang cukup baru di Indonesia (kurang lebih 5 tahun-40 tahun terakhir), misalnya dalam agama Kristen Protestan

---

[10] Dalam tulisan dari Mutohir Alabas tentang Sejarah singkat GAI cabang Kediri, Media online, 4 April 2012 dijelaskan tentang Ahmadiyah. "Ahmadiyah adalah gerakan penyiaran Islam yang tersebar di berbagai negara. Di dunia internasional, terdapat dua organisasi Ahmadiyah, yang lazim dikenal dengan Ahmadiyah Lahore dan Ahmadiyah Qadian. Antara keduanya tidak ada hubungan struktural organisasi dan masing-masing berjalan sendiri. Di tingkat internasional, organisasi Ahmadiyah Lahore bernama "Ahmadiyya Anjuman Isha'ati Islam Lahore" (AAIIL). Gerakan ini didirikan pada tahun 1914 oleh Maulana Muhamad Ali, murid sekaligus sekretaris pribadi Hazrat Mirza Ghulam Ahmad. Kata "Lahore" sendiri diambil dari salah satu nama kota di negara Pakistan dimana Gerakan ini didirikan. Perlu diketahui bahwa Ahmadiyah Lahore berfaham Ahli sunah wal jama'ah. Ahmadiyah Lahore berkeyakinan setelah kedatangan nabi Muhammad SAW sampai nanti kiamat tidak akan datang nabi lagi, baik nabi lama maupun nabi baru. Di Indonesia, organisasi dari faksi Ahmadiyah Lahore secara resmi bernama Gerakan Ahmadiyah Indonesia (GAI), berpusat di Daerah Istimewa Yogyakarta. Sementara dari faksi Ahmadiyah Qadiyan bernama Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI), berpusat di Parung, Bogor". Dari sumber lain, dikatakan secara lebih jelas tentang Ahmadiyah di Indonesia: Sejak diakui oleh pemerintah Hindia Belanda, Ahmadiyah terus berkembang dalam dua kelompok aliran, yaitu : 1) Ahmadiyah Qadian, di Indonesia dikenal dengan Jemaat Ahmadiyah Indonesia (berpusat di Bogor), yakni kelompok yang mempercayai bahwa Mirza Ghulam Ahmad adalah seorang mujaddid (pembaharu) dan seorang nabi. 2) Ahmadiyah Lahore, di Indonesia dikenal dengan Gerakan Ahmadiyah Indonesia (berpusat di Yogyakarta). Secara umum kelompok ini tidak menganggap Mirza Ghulam Ahmad sebagai nabi, melainkan hanya sekedar mujaddid dari ajaran Islam. (sumber: wikipedia, detik oleh admin, 16 February 2011, Sejarah Ahmadiyah, Perkembangan, dan Penyebarannya). Keduanya sudah berada di Indonesia sejak tahun 1920-an. Jadi, sudah beberapa generasi.

Tentang Syiah di Indonesia. Kapan persisnya, tak ada yang tahu pasti. Karena tidak pernah ada sejarah yang mencatatnya. Tapi, menurut dugaan Kang Jalal, Islam yang pertama kali masuk ke Aceh sekitar abad ke-8, atau waktu Dinasti Abbasiyah. Ketika itu, orang Hadramaut dari Arab masuk ke Aceh untuk berdakwah. Tapi mereka tak menunjukkan dirinya Syiah. Melainkan ber-taqiyah (berpura-pura) menjadi pengikut mahzhab Syafii untuk melindungi dari serangan. Karena itu secara kultur, Nahdlatul Ulama adalah Syiah. Tapi tak pernah ada sejarah yang merekam jejak mereka. Jadi dianggapnya tak ada Syiah di kala itu. (Baca juga: Penyebaran Syiah di Aceh) Kita bisa lihat dari beberapa tradisi di Indonesia. Tabot misalnya. Tradisi itu kerap dilakukan masyarakat Bengkulu pada 1 hingga 10 Muharram, tiap tahunnya. Tak kurang dari seribu orang mengikuti tabot. Mereka melakukan drama kolosal yang mengenang tragedi pembantaian keluarga

dan Katolik (aliran Kharismatik atau yang umumnya dikenal dengan kaum evangelical/Injili)[11], agama Hindu (Saibaba, Harekhrisna, dll), Buddha (Niciren, dll.), juga dalam agama Islam (perkembangan kelompok-kelompok Wahabi, dll.). [12]

---

nabi dan tewasnya Imam Hussein di Karbala. Awalnya, tradisi itu diperkenalkan saudagar India yang kapalnya terdampar di Bengkulu. Tapi warga tak tahu jika tabot adalah tradisi Syiah. Sampai sekarang pemerintah dan warga Bengkulu tetap menggelar tabot, meski mereka bukan Syiah. (Baca: Tabot, Jejak Syiah dalam Tradisi Indonesia). Secara terbuka, jejak Syiah di Indonesia mulai terbaca sejarah pada penyebaran gelombang kedua, Syiah masuk sekitar 1982. Berawal dari revolusi Islam di Iran pada 1979-1980-an. (lihat Cornila Desyana. "Cerita Jalaluddin Rakhmat Soal Syiah Indonesia" (Bagian I), *Tempo.co*, 3 Sep 2012.

[11] Tidak semua aliran dalam gereja Injili menerima untuk disebut Karismatik. Tetapi, saya coba memakai istilah Kristen fundamentalis untuk menjelaskan keduanya. Di kalangan fundamentalis Kristen Indonesia, ada yang sering mengadakan kampanye-kampanye penginjilan dengan target mengkristenkan Indonesia. Misalnya *Joshua Campaign* yang menargetkan bahwa tahun 2000 seluruh Indonesia sudah akan menjadi Kristen. Kalangan inilah, antara lain yang menghalangi usaha-usaha orang Kristen yang lain untuk membuka dialog-dialog dengan umat beragama lain, terutama dengan Muslim. Lihat Pdt. E. Gerrit Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan. Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium* III, (Jakarta: BPK-GM, 2005), 343. Penjelasan lain mengenai kelompok ini, seperti yang dikemukakan oleh Wilfred J. Samuel, dalam bukunya yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, *Kristen Kharismatik. Refleksi atas berbagai kecenderungan Pasca Karismatik*, Jakarta: BPK-GM, 2006, 39-41. Di sana dikatakan bahwa, pola-pola gereja Kristen Karismatik yang sedang muncul dalam zaman pasca-karismatik ini telah berkembang sangat cepat. Pola-pola tersebut amat berbeda dengan pola-pola kegerejaan tradisional dan teologi tradisional. Ini dapat diamati ketika kita membicarakan ketiga pola utama Gereja yang sedang muncul tersebut, yaitu: a) Pola Mega Church; b) Pola Gereja eksklusif; c) Pola gereja selebratif.

[12] Nur Khalik Ridwan, dalam bukunya *Doktrin Wahhabi dan Benih-benih Radikalisme Islam* (buku satu seri Gerakan Wahabi) (Yogyakarta: Tanah Air, 2009), menulis beberapa hal menarik mengenai perkembangan Gerakan Wahhabi di Indonesia. "Ketika berkembang internet dan penerbitan buku yang begitu pesat (sejak tahun 70-an), ekspansi ide-ide wahhabi oleh negara Arab Saudi dilakukan amat gencar dan menjadi massif. Tak terkecuali di Indonesia. Alumnus-alumnus didikan wahhabi yang pulang ke Indonesia, tampil dengan begitu kerasnya membawa lagi isu bid'ah, haramnya tahlil, syiriknya tawasul, tarekat, dan lain-lain. Ideologi pemikirannya selalu membabat khazanah lokal dn Asy'ariyah (teologi Sunni moderat yang mengikuti Abu Hasan al-Asy'ari sebagaimana dipeluk kalangan NU). Bahkan sampai mengkafir-kafirkan kelompok lain (di luarnya). Suatu kondisi yang betul-betul

Alhasil, di Indonesia jumlah agama dan keyakinan semakin banyak, demikian juga sekte atau aliran atau denominasi di dalam setiap agama. Dalam Agama Kristen Protestan saja terdapat 3 (tiga) kelompok besar: pertama, yang berada dalam Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia (PGI) ada 88 Sinode Gereja yang biasa dikenal dengan istilah *mainline Chruches* atau juga Gereja-Gereja Tradisional[13]; kedua, Persekutuan Gereja dan Lembaga Injili di Indonesia (PGLII); ketiga, Persekutuan Gereja-Gereja Pentakosta di Indonesia (PGPI). [14] Umumnya tidak lahir di dan tidak tumbuh dari Indonesia, tetapi yang "diimport" dari luar. Soal "agama import" ini pun pada dasarnya terjadi dalam sejarah agama-agama yang selama ini diakui oleh Negara (Islam, Protestan, Katolik, Buddha, Hindu, Konghucu). Dalam agama

---

meyakinkan bahwa wahhabi memang sedang ingin merajalela kembali. Atau paling tidak, orang-orang salafi yang *notabene* wahhabi itu ingin tampil dengan *schok therapy* hendak menanang siapa saja.....Wahhabi baru ini berasal dari kelompok salafi yang merasa tidak puas dengan ORMAS yang dulu terpengaruh wahhabi tetapi sudah bergeser (misalnya sebagian di kalangan Muhammadiyah). Wahhabi ini adalah lanjutan dari wahhabi par exellence. (8-9) Dalam halaman 9 buku yang sama, Nur Khalik mengutip ucapan dari seorang mantan ketua ORMAS terbesar yang mengusung ide-ide wahhabi, tetapi sudah "siuman". Katanya, "Kalang bangsa Indonesia tidak serius membentung arus kelomok-kelompok ini, kita bisa menjadi "Taliban", dan ini berbahaya". (11).

[13] Sebutan ini sedang dipikirkan ulang di kalangan PGI, apakah masih relevan karena Gereja-Gereja anggota PGI yang ada sekarang tidak semuanya dapat dikatakan sebagai *mainline Churches*, apalagi Gereja Tradisional. Karena terdapat "gereja-gereja baru".

[14] Selain sejarah lahirnya Gereja-Gereja di dalam ketiga kelompok ini berbeda, juga secara teologis, ada banyak aspek yang berbeda, demikian halnya dengan liturgi, pengorganisasian lembaga. Beberapa hal menonjol dari perbedaan ini adalah soal yang disebut dengan "bahasa roh". Dalam gereja-Gereja Pentakosta dan sebagian dari yang Injili, soal bahasa Roh ini mendapat penekanan kuat sebagai ciri khas, sementara dalam hampir semua Gereja anggota PGI yang benar-benar tradisional, soal ini tidak ada. Demikian halnya baptisan, dan tafsiran-tafsiran teks Alkitab: Matius 28, Yohanes 14:6, dan lain sebagainya. Lihat buku, Pdt. E. Gerrit Singgih, PhD, *Mengantisipasi Masa Depan. Berteologi dalam Konteks di awal Milenium III,* -cetakan II (Jakarta: BPK-GM, 2005), 342-247. Dengan banyaknya jumlah denominasi Gereja ini, memberi konsekuensi logis terhadap jumlah gedung Gereja yang ada di Indonesia. Pasti bertambah, sesuai dengan banyaknya denominasi Gereja. Karena, dengan perbedaan yang ada, (masih) belum mungkin satu bangunan gereja dipakai bersama oleh beberapa denominasi. Masing-masing membutuhkan gedung gerejanya sendiri-sendiri.

Islam, warna aliran keagamaan yang sedang muncul saat ini, adalah "Wahhabisme", yang berasal dari Saudi Arabia, yang ciri-cirinya antara lain, dari segi ajaran, fundamentalis murni (sempit) dan eksklusif, bahkan umumnya cenderung radikal. Sementara agama Kristen (Protestan dan Katolik), yang warnanya "injili" atau kharismatik-pentakostal-yang cenderung fundamentalis dan eksklusif, umumnya dari Amerika. Semua itu meramaikan "warna-warni" dari kebhinekaan agama dan keyakinan serta kehidupan beragama dan berkeyakinan warga masyarakat, bangsa Indonesia.

Kenyataan perbedaan antar dan intra agama-agama ini tidak bisa ditolak, tidak bisa dihindari, tidak bisa ditutup-tutupi, tidak bisa ditiadakan. Ini salah satu konsekuensi logis dari globalisasi kehidupan manusia, yang di dalamnya berlangsung juga globalisasi agama-agama.

Pertanyaannya adalah, bila semakin semaraknya perbedaan agama dan perbedaan di dalam satu agama, yang *notabene* umumnya diimport dari luar Indonesia, mungkinkah agama atau denominasi, aliran dari agama tersebut mengindonesia? Maksudnya, yang turut membangun kehidupan bersama atas dasar Pancasila dan UUD 1945? Atas dasar kebersamaan sebagai bangsa yang satu, yang tidak berdasarkan pada agama tertentu secara eksklusif, apalagi radikal? Pertanyaan-pertanyaan penting lain yang perlu dikembangkan adalah, bagaimana realitas perbedaaan agama dan keyakinan, dengan semua aliran dan/atau denominasi seperti ini, menjadi potensi positif dan konstruktif dalam membangun bangsa Indonesia secara demokratis, adil dan beradab atas dasar Pancasila dan UUD 1945? Bagaimana agar realitas perbedaan agama dan keyakinan, dengan semua aliran dan/atau denominasi bisa menjadi kekuatan bersama dari bangsa ini untuk menghidupkan suasana kehidupan warga masyarakat yang damai dengan rasa aman, tentram, adil, sejahtera, tanpa kekerasan, tanpa praktek-praktek pemaksaan untuk bertobat dan mengikuti (atau beralih kepada) salah satu agama (atau aliran keagamaan) saja, tanpa terjadi *truth claim* sempit dan eksklusif, yang menganggap agamanya yang benar dan menuduh yang lain tidak benar?

Perbedaan dalam Bentuk Tafsiran dan/atau Gagasan dari, tentang dan Makna Fakta Kemajemukan antar dan intra Agama

Dari kenyataan kemajemukan agama dan keyakinan yang berkembang sekarang, lebih memperjelas kepada kita bahwa agama, bukanlah sesuatu yang turun dari langit begitu saja, tetapi lahir dari bentukan manusia-manusia yang terinspirasikan, terilhamkan, entah oleh yang dinamakan "wahyu", atau "sesuatu yang ilahi", yang kemudian diorganisir dan diberi kelengkapan, melembaga dan diikuti oleh banyak orang. Bentukan itu terjadi dalam satu konteks peristiwa tertentu, bahkan boleh jadi berasal dari keyakinan dengan spiritualitas yang dimiliki oleh suku/etnis tertentu.[15] Misalnya, dalam agama Islam, pada dasarnya tidak ada agama Islam yang "murni". Yang ada adalah, agama Islam yang sudah dipengaruhi oleh dinamika sosial-budaya-politik, di mana agama Islam itu lahir dan mulai dianut orang-orang yang hidup dan berada di tengah-tengah budaya tersebut. Dalam hal ini tentu dunia Timur Tengah, atau lebih khusus lagi dunia Arab, yang kemudian masuk ke Indonesia dengan berbagai macam cara, dan bertumbuh – berkembang di Indonesia, yang sudah dipengaruhi juga oleh dinamika sosial-budaya-politik kehidupan masyarakat penganut agama Islam dan konteks pluralitas masyarakat Indonesia. Demikian halnya dengan agama Kristen, Katolik dan Protestan. Yang berawal juga dari Timur Tengah, tetapi penyebaran,

---

[15] Dalam semua agama, bagi kelompok-kelompok "moderat-liberal" akan sangat mungkin terjadi kritik atau dikritisi dalam aspek-aspek: "mana ajaran-ajaran normatif dalam Islam atau Kristen Protestan atau Katolik, mana sebagai tafsir, mana sebagai diskursus, mana sebagai praktek kebudayaan masyarakat Islam atau Protestan atau Katolik, atau Hindu, Buddha, dan seterusnya.

Dalam konteks agama Islam, oleh Sumanto Al Qurtuby dikatakan begini"...Meski begitu, bukan berarti yang normatif itu selalu "benar" dan "kontekstual" (baca, sesuai dengan konteks zaman, kapan dan di mana pun umat Islam berada), mengingat agama juga merupakan "produk kebudayaan manusia" dalam penggal sejarah tertentu dan dalam konteks sosial masyarakat tertentu. Ajaran-ajaran Islam yang kemudian menjadi "norma"kaum Muslim juga tidak lepas dari dialog dan adaptasi yang dilakukan oleh Nabi Muhammad dengan kultur masyarakat Arab dan suku Qurasy serta produk-produk keagamaan Yahudi dan Kristen. Bagi mereka yang menekuni kajian-kajian keislaman akan segera tahu, tidak ada yang "unik" dalam Islam dan Al-Qur'an. Dan itu berlaku untuk agama apa pun. Sumanto Al Qurtuby, *Islam Post Liberal* (Semarang: Elsa, 2011), xxx.

pertumbuhan dan perkembangannya berlangsung di dunia Eropa dengan budaya pada awalnya: helenis-Yunani, Romawi sampai dengan mengalami masa pencerahan dan reformasi. Yang datang ke Indonesia dengan berbagai cara, kemudian hidup dan berkembang di hampir semua belahan wilayah di Indonesia. Dan saat ini, mulai muncul juga dari Amerika, dengan ciri khas yang berbeda dengan saat kekristenan dari Eropa.

Kenyataan ini, memberi konsekuensi logis kepada "warna" agama atau aliran keagamaan tersebut: teologi, pola-pola beribadah, simbol-simbol keagamaan, tafsir-tafsir keagamaan, dan bentuk-bentuk organisasi, dan lain sebagainya.

Dengan gambaran semacam itu, penting sekali untuk memahami sejarah atau latarbelakang kelahiran, pertumbuhan dan perkembangan sebuah agama, yaitu faktor konteks, kapan, di mana dan mengapa dia lahir dan bagaimana dia lahir serta bagaimana perkembangannya? Mengapa seseorang memeluk agama tersebut? Aspek-aspek apa saja yang mempengaruhi perkembangannya? Karena itu, agama cukup rentan dengan pengaruh dari kenyataan perubahan dan perkembangan sosial-budaya-politik-ekonomi dari konteks, di mana dia berada, karena para penganutnya adalah orang-orang yang hidup dan berkembang dalam konteks tertentu tersebut, termasuk konteks global.[16] Karena itu juga, bila komitmen terhadap keyakinan agama tidak jelas, tidak konsisten, maka akan sangat mudah terjadi, di satu pihak urusan agama atau keagamaan akan dpertimbangkan secara politis dari berbagai kepentingan; sebaliknya urusan-urusan di luar agama akan dipertimbangkan dari segi keagamaan. Maka, antara agama dan urusan di luar agama atau agama dan politik; agama dan kekuasaan menjadi tidak jelas, atau mungkin semakin jelas, bahwa keduanya sudah "menyatu", minimal "berselingkuh"[17]. Menurut saya, kita sedang berada pada persoalan tersebut.

---

[16] Di satu pihak, seperti kata Marx, sekali agama menjadi bagian hidup maka agama sekaligus juga menjadi penafsir hidup dan karena itu, agama hampir dengan sendirinya menjadi *a general theory of this world*. (Daniel Dhakidae, *Cendekiawan dan kekuasaan dalam Negara Orde Baru* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003), 539.

[17] "...agama-agama memegang posisi menetukan dalam bayang-bayang kekuasaan. Atau juga bisa dirumuskan secara lain, kekuasaan politik,

Kenyataan proses menyejarah ini dan proses "berada dalam konteks" ini yang sering dilupakan oleh para penganut agama-agama. Hal ini bisa terlihat dengan jelas pada saat ada kelompok-kelompok di dalam agama-agama yang menjadikan segala sesuatu dalam agama: doktrin, teologi, ritual sudah merupakan sebuah "harga mati" yang tidak dapat dipikirkan ulang, tidak dapat ditafsir ulang secara baru. Atau yang "alergi" dengan berbagai perbedaan di dalam agamanya atau di antara agama-agama. Ada semacam ketakutan yang dimulai dengan kecurigaan terhadap mereka yang secara moderat apalagi liberal untuk mempertanyakan tentang relevansi ajaran atau teologi sebuah agama di dalam konteks kekinian dan yang ingin memberi perspektif baru atau tafsiran baru terhadap konsep-konsep atau teks tersebut. Boleh jadi, mereka akan disebut sebagai kelompok yang murtad atau dalam agama Kristen biasanya disebut sebagai kelompok yang "tidak kristiani lagi", bahkan ada yang sampai mengatakan, karena itu harus "dibaptis ulang". Demikian juga terhadap kelompok "beraliran berbeda" dalam agama. Ini bisa terjadi karena pemahaman tentang hal-hal terkait dengan "agama yang benar dan yang tidak benar; agama yang sesat dan tidak sesat", karena itu tidak bisa ada "yang berbeda" dari "agama saya, atau agama kami".[18] Ini merupakan

---

birokratik, dan agama saling bertukar tempat satu sama lain dan saling memperalat satu sama lain..." (Dhakidae, *Cendekiawan dan kekuasaan,* 537) Contoh. Misalnya kasus Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan yang semakin marak terjadi akhir-akhir ini. Negara justru "masuk" atau intervensi di ruang teologi agama-agama atau "privat", bukan di ruang publik dari persoalan tersebut. Negara – melalui Menteri agama) turut mendukung tuduhan atau cap "sesat yang dilakukan oleh kelompok intoleran (Front Pembela Islam, dll.) atas nama agama terhadap kelompok aliran lain dalam agama Islam, misalnya kasus Ahmadiyah dan Syiah dengan dalih bahwa "cap sesat" juga sudah disahkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI), Majelis yang kita tahu bersama bahwa sejarah berdirinya pun merupakan "kompromi politis" antara negara dan lembaga-lembaga keislaman untuk mengakomodir aspirasi umat Islam Indonesia dalam konteks hidup berbangsa. Pertanyaannya, apakah keputusan dan sikap sebagai negara harus dipertimbangkan dari fatwa sebuah lembaga keagamaan secara eksklusif? Bukankah Indonesia adalah negara yang warga masyarakatnya plural? Mengapa, pada tataran publik, ketika ada yang dibunuh karena "fatwa sesat" dari MUI yang cenderung melegalkan tindak intoleran yang melanggar Konstitusi, melanggar HAM, justru dibiarkan oleh Negara?

18 Ini merupakan masalah pelik dalam pluralitas hidup agama-agama, yaitu klaim-klaim kebenaran, yang tidak melihat perbedaan sebagai sebuah

problem yang ada di dalam kenyataan yang berbeda di dalam satu agama (intra agama) dan antar agama-agama.

Bila keadaan ini dibawa ke ruang hidup bermasyarakat dan berbangsa, maka akan terjadi pertentangan antara kelompok yang menerima dengan terbuka Deklarasi Universal HAM yang telah diratifikasi oleh pemerintah, yang mengakui tentang hak-hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan, dengan kelompok yang menolak Deklarasi tersebut. Keadaan ini jelas di dalam agama Islam.[19] Masih terdapat kelompok-kelompok yang ingin menjadikan agama Islam Indonesia "satu warna" saja. Ini biasanya yang dituntut oleh kelompok-kelompok wahhabi-salafi. Bahkan, mereka berusaha agara Indonesia menjadi Negara Islam. Padahal sejarah agama Islam Indonesia telah mengalami proses mengindonesia dengan sangat luar biasa.

Sementara dalam agama Kristen pun terjadi proses semacam itu. Sampai-sampai ada istilah "Kristen yang benar" dan "Kristen yang tidak benar", karena itu harus dibaptis ulang, harus "dikristenkan". Jangankan agama yang bukan Kristen. Sesama agama Kristen pun dianggap harus dibaptis ulang. Hal-hal yang mengakibatkan keretakan relasi-relasi intra agama atau dalam bahasa umumnya adalah

---

sunatullah, tetapi yang ingin meniadakan perbedaan. Tragisnya, apa yang dilakukan oleh kelompok-kelompok yang ingin meniadakan perbedaan itu "didukung" oleh negara dalam arti yang luas sebagaimana yang dijelaskan dalam tulisan ini, terutama yang dilakukan oleh kelompok intoleran dalam agama Islam. Sementara dalam agama Kristen, klaim-klaim semacam ini mulai meluas yang dibarengi dengan kegiatan-kegiatan keagamaan, misalnya Kebaktian Kebangunan Rohani (KKR) yang secara umum, intinya ialah, merupakan cara untuk "menjadikan masyarakat Indonesia menjadi warga yang beragama Kristen seperti kekristenan yang mereka anut". Karena itu, sasarannya bukan saja warga non Kristen, melainkan juga warga Kristen lainnya, umumnya dari Gereja-Gereja tradisional atau Gereja arus utama yang sudah "mapan" atau Gereja-Gereja anggota PGI.

[19] Misalnya, soal hak berpindah agama. Dalam Deklarasi Universal HAM mengakui hak universalitas berpindah agama. Sedangkan dalam hukum Islam menolak hal itu secara kategoris. Bagi Gus Dur, keadaan ini merupakan dimenasi internal dan eksternal dari proses dialog antar (dan intra) agama. Kedua dimensi itu akan saling mempengaruhi dan saling mengimbangi. Mana di antara kedua dimensi itu yang lebih mampu memenangkan percaturan, akan sangat menentukan corak hubungan antar dan intra agama kita di kemudian hari. (Wahid, "Hubungan Antar-Agama," 3-11). Berarti juga corak kebangsaan kita, bangsa Indonesia.

"keretakan hubungan oikoumenis" [20] di antara Gereja-Gereja.

Seluruh kenyataan di atas, tidak saja membuat kenyamanan hidup beragama di masing-masing agama menjadi terganggu yang cenderung lebih mengakibatkan keretakan relasi-relasi intra agama atau antar agama; tetapi juga kehidupan dalam bermasyarakat dan berbangsa. Sebab itu, sangat penting untuk mengkritisi berbagai tafsir terhadap fakta perbedaan di masyarakat yang lahir dari realitas kemajemukan atau pluralitas masyarakat, termasuk tafsir keagamaan, dari dan di dalam semua agama. Bagaimana supaya semua orang terbuka kepada berbagai tafsir yang muncul sebagai konsekuensi logis dari perbedaan sejarah dan konteks agama-agama dan keyakinan, dan mampu mendialogkan dan menyeleksi berbagai tafsir tersebut dan mengembangkan tafsir-tafsir yang dianggap sebagai tafsir yang membangun paradigma, emosi serta sikap-sikap positif yang relevan untuk kepentingan kehidupan bersama yang sungguh-sungguh baik di Indonesia, bagi seluruh bangsa Indonesia.

Perbedaan sebagai Fakta dari sebuah Kebijakan dan Implementasi serta Implikasi Kebijakan yang Terkait dengan Pluralitas atau Kemajemukan

Pluralitas atau kemajemukan warga masyarakat Indonesia, disepakati perlu untuk diberi dasar pijakan bersama, di mana perbedaan yang hidup di dalam kemajemukan tersebut dapat ditata, dikelola, dengan harapan bisa hidup bersama sebagai sebuah bangsa yang utuh, tidak sektarian, tidak primordial, apalagi sampai terpecah-belah. Ini yang ideal. Pegangan dasar yang selama ini dipakai sebagai "etika" sosial-budaya-politik bersama dalam kehidupan berbangsa

---

[20] Oikoumenis atau oikoumene (dari bahasa Yunani, arti bebasnya, "dunia ini (oikos) merupakan dunia kita bersama"). Di dalam Gereja-Gereja Protestan ada gerakan yang disebut, "Gerakan Oikoumene", misalnya yang dilakukan melalui Dewan Gereja-Gereja se-Dunia (DGD/WCC) atau kalau di Indonesia, oleh Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia (PGI/CCI). Gerakan, yang tidak saja mempertemukan dan menjembatani berbagai perbedaan di kalangan Gereja-Gereja (teologis dan pandangan-pandangan tentang kehidupan sosial-budaya, politik, dll.), tetapi juga yang mendorong Gereja-Gereja seluruhnya supaya "mengesa" dan mengembangkan dialog serta melakukan sesuatu sesuai panggilan keimanan GEREJA di dunia, yaitu membawa "kabar baik" atau INJIL (*euangelion*) bagi dunia: bukan mengkristenkan dunia, tetapi menyejahterakan dunia dengan keadilan, kebenaran dan perdamaian bagi semua umat. *Gereja yang rahmatan lil 'alamin.*

adalah Pancasila dan UUD 1945 serta Bhinekka Tunggal Ika. Paling tidak sudah berusia 68 tahun. Artinya, dengan ketiga hal itu, perbedaan agama dan keyakinan apa pun yang terdapat di dalam entitas bangsa ini, mendapat hak dan kewajiban yang sama sebagai warga negara: hak untuk bebas beragama dan berkeyakinan menurut agama dan keyakinannya, hak untuk menjalankan segala aktivitas keagamaan dan keyakinan menurut agama dan keyakinannya.[21] Sebab itu, sebagai warga negara pun memiliki hak mendapatkan perlindungan, mendapatkan rasa aman, mendaatkan pelayanan dari dan oleh negara. Bukan karena sebagai minoritas, tetapi sebagai warga negara. Tidak ada yang terkecuali. Tidak ada hak yang dijamin karena yang satu mayoritas dan lainnya minoritas. Atau, karena yang satu beragama Islam dan lainnya beragama Kristen Protestan, atau Kristen Katolik atau Buddha, atau Hindu, atau Baha'i, atau Sikh, atau Yahudi, atau Konghucu, dan lain sebagainya.[22] Di depan Konstitusi, sebagai warga negara, semuanya memliki hak yang sama.

Idealnya, tidak ada hak yang harus diminta atau dimohon oleh siapa pun dengan alasan atau karena berlatarbelakang agama dan keyakinan apa pun kepada negara, karena pada dasarnya hak yang dimaksudkan sudah melekat pada pribadi yang bersangkutan selama

---

[21] Tentang HAK ini tentunya berpatokan pada Konstitusi dan semua Peraturan serta HUKUM yang mengacu kepada UU, Hak-Hak Asasi Manusia, termasuk *The International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR). Setiap orang bebas untuk memilih atau mengatakan bahwa ia beragama, apa pun agamanya atau tidak beragama, atau percaya kepada "apa" pun, yang dari padanya yang bersangkutan mendapatkan "dorongan", "semangat", "motivasi" untuk menjalani kehidupan secara baik, benar tanpa kekerasan. "....Setiap orang mempunya hak atas Kebebasan pikiran, hati nurani dan agama, yang mencakup kebebasan untuk berganti agama atau kepercayaan, dan kebebasan, baik sendiri maupun kelompok bersama dengan orang lain dan baik di tempat tersendiri maupun di tempat umum, untuk menyatakan agama dan kepercayaannya itu dalam pengajaran, tindakan, peribadatan dan pelaksanaan" (Deklarasi Universal HAM / DUHAM) 1948: 18)

[22] Bahkan, tidak ada seorang pun – apalagi negara – untuk membatalkan keyakinan agama seorang warga negara Indonesia hanya karena terdapat perbedaan-perbedaan, sekalipun perbedaan teologis dan memperlakukan mereka secara tidak adil dan penuh dengan kekerasan. Ini sudah melanggar Konstitusi, melanggar seluruh UU yang terkait dengan Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia.

hidupnya sebagai warga negara Indonesia. Hak yang dimaksud bukan pemberian negara, bukan juga semata-mata sebagai hasil kebijakan pemerintah, tetapi sebagai konsekuensi logis menjadi seorang warga negara, dalam hal ini warga negara Indonesia di dalam negara yang mengakui Konstitusi, UUD 1945, yaitu negara Indonesia.

> "...dalam sebuah negara kebangsaan, seperti Republik Indonesia, bagaimana pun juga dijamin persamaan status dan perlakuan Konstitusional bagi semua warga negara, tanpa memandang asal usul agama dan etnis mereka...."[23]

Negara (dalam hal ini pemerintah)-lah yang berkewajiban menjalankan tugas dan tanggungjawabnya untuk merealisasikannya, agar jaminan perlindungan, rasa aman terjadi dan dialami oleh seluruh warga negara. Bukan sebaliknya, di satu pihak, hak-hak tersebut hanya berlaku bagi warga yang memeluk sebuah agama yang jumlah penganutnya mayoritas dari segi kuantitas (dalam arti nasional dan atau lokal), dan di pihak lain, hak-hak tersebut perlu diminta atau dimohon oleh warga negara yang memeluk sebuah agama yang jumlah penganutnya minoritas dari segi kuantitas. [24]

---

[23] Abdurrahman Wahid, Hubungan Antar-Agama. Dimensi Internal dan Eksternal di Indonesia, dalam buku, Th. Sumartana, dkk. *Dialog: Kritik dan Identitas Agama*, cetakan kedua, Yogyakarta: Dian/Interfidei, 1994. Hal. 3-11.

[24] Contoh lain adalah, persoalan pembangunan Mesjid Nur Musofir di Kelurahan Batuplat, Kecamatan Alak, Kota Kupang, Nusa Tenggara Timur (NTT). Pembangunan tersebut, ternyata sangat politis. Yaitu, sebagai rekayasa calon Walikota Kupang, Daniel Adoe, di satu pihak untuk memenuhi janji-janjinya kepada dua partai Islam (PKB dan PKS) yang mendukungnya pada periode yang hampir berakhir, yang belum dipenuhi. Di pihak lain untuk memenangkan PILKADA 2012-2017. Warga masyarakat sekitar protes. Apalagi, ditemukan secara obyektif baik oleh masyarakat sekitar, maupun oleh Tim yang dibentuk Pemda setempat yang melibatkan juga pihak FKUB, MUI, maupun tim khusus dari Dewan Pertimbangan Presiden (Wantimpres) yang secara langsung datang ke Kupang untuk menelusuri jejak persoalan tersebut tentang pemalsuan 65 tandatangan pendukung dari masyarakat sekitar yang disyaratkan sesuai PBM 2006. Kesimpulan, baik dari hasil tim invesitigasi yang dibentuk Pemda setempat (Tim sembilan), maupun tim dari Watimpres, sama dengan yang diprotes oleh warga sekitar: pembangunan mesjid dihentikan karena tandatangan yang diajukan, palsu dan pembangunan mesjid tersebut sarat dengan kepentingan politik. (CRCS-UGM, *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2011*, Yogyakarta, 45-6). Alasan penolakan ini juga, tidak lepas dari "sentimen" yang muncul atas

Melihat keadaan Indonesia sekarang, hal tersebut justru terjadi. Sangat disayangkan bahwa negara pun "melayani" dan "mengamini" persoalan "hak-hak warga negara" dalam soal Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan ini dari perspektif dan frame "mayoritas-minoritas".[25]

---

dasar perasaan dan sikap solidaritas warga Kristen (Portestan dan Katolik) di Kupang/NTT terhadap warga Kristen (Protestan dan Katolik) di berbagai daerah yang mendapat masalah dengan pembangunan Gereja dan aktivitas peribadatan mereka di daerah-daerah tersebut. Tentu, sentimen dan solidaritas semacam ini tidak bisa dipelihara, apalagi dikembangkan dan diperluas. Di sini, selain tanggujawab masing-masing agama, terutama pimpinan dan tokoh agama-agama serta umat masing-masing, juga – bahkan paling penting adalah, peran dan tanggungjawab negara, Pemerintah, dan tentu Presiden. Tidak bisa tidak jelas, tidak berani, tidak tegas, tidak adil. Harus jelas, harus tegas, harus berani, harus adil. Sayangnya, dalam keadaan semacam ini, dialog-dialog hanya terbatas di antara para elit agama dan pemerintah, dan hanya berlangsung sekali tanpa ada kontinuitas dengan mekanisme proses yang lebih dialogis, yang melibatkan banyak pihak sampai kepada suatu tahap, di mana prasangka, stereotype, kecemburuan bahkan pemahaman-pemahaman tentang perbedaan, tentang hak-hak warga dibicarakan, diklarifikasi bersama-sama. Maksudnya, setelah disepakati bahwa pembangunan mesjid dihentikan, "keadaan" saling curiga, solidaritas yang berlatarbelakang "sentimen" dibiarkan begitu saja, tidak "disembuhkan". Di sini pentingnya terjadi dialog-dialog terbuka, jujur, yang perlu diprakarsai bersama oleh pemerintah dan para pemimpin agama-agama. Bahkan, yang lebih parah, kasus "Batuplat" ini dipakai oleh tokoh agama (seperti pak Hasyim Muzadi) sebagai contoh untuk mengatakan bahwa, tidak hanya umat Kristen yang mengalami penolakan membangun rumah ibadah, tetapi umat Islam juga mengalami, yang dilakukan oleh umat Kristen. Contoh yang tidak diberi penjelasan, mengapa penolakan itu terjadi. Yang jelas, kasus "Batuplat" berbeda dengan apa yang dialami oleh warga Kristen di beberapa daerah yang lain, seperti HKBP di Bekasi, GKI taman Yasmin di Bogor, dll. (Lihat laporan tahunan kehidupan beragama di Indonesia 2011, CRCS-UGM, Yogyakarta) dan percakapan penulis dengan beberapa sumber di Kupang serta melihat langsung di lokasi, Desember 2012.

[25] Salah satu contoh paling konkrit adalah, muatan dari pidato Presiden SBY pada saat menerima penghargaan dari *Appeal of Conscience Foundation* tanggal 30 Mei yang lalu di New York. Dalam rangkaian pidato tersebut, Presiden mengutip – entah dari sumber mana, tidak disebutkan – tentang perbandingan jumlah bangunan Gereja Protestan, Katolik, Mesjid, Vihara, Pura untuk menjelaskan bahwa betapa Muslim Indonesia yang jumlahnya mayoritas sangat toleran karena jumlah rumah ibadah yang minoritas jauh lebih banyak. Ilustrasi ini juga sering dipakai oleh Jusuf Kalla, seorang yang dikenal sebagai tokoh perdamaian Indonesia, yang bagi saya menjadi tidak pantas lagi karena menyebarluaskan opini soal toleransi dan intoleransi dengan gambaran yang provokatif dan tidak substansial, yang hanya

Dan semakin menyedihkan lagi karena perspektif ini dilihat dari "frame" bahwa agama Islam sebagai agama yang dianut oleh mayoritas penduduk Indonesia, sementara agama-agama yang lain dianut hanya oleh minoritas penduduk Indonesia. Akibatnya, di mana-mana terjadi kekacauan memandang dan menyikapi berbagai fakta perbedaan agama dan keyakinan di masyarakat. Implementasi berbagai kebijakan negara pun, dengan berbagai peraturan hasil ratifikasi negara Indonesia terhadap dokumen Internasional dari PBB, seperti ICCPR (International Covenant on Civil and Political Rights) menjadi semakin jauh, bahkan menghasilkan ketidakadilan, ketidakbenaran yang sangat nyata di masyarakat.

Contoh-contoh yang paling konkrit di sini adalah, tindakan main hakim yang "bebas" dilakukan oleh sekelompok orang tertentu yang secara berani dan terbuka mengatasnamakan agama Islam, dengan cara-cara penuh kekerasan terhadap beberapa Gereja (Protestan dengan beberapa alirannya dan Katolik), bahkan sampai ada yang terbunuh dalam Komunitas Islam Ahmadiyah, Komunitas Islam Syiah, yang ada di beberapa daerah di Indonesia. Penghakiman sepihak yang secara jelas melecehkan dan menghina peran negara (judikatif, eksekutif, legislatif), mulai dari Presiden sampai dengan seluruh jajarannya, dari pusat sampai ke daerah-daerah, terutama daerah-daerah yang terjadi kasus-kasus yang dimaksudkan.[26] Pelecehan dan penghinaan terhadap Negara (dan alat negara) tersebut menjadi semakin lengkap dengan ketidakberdayaan – nyaris hampir lumpuh total - negara untuk bertindak tegas, jelas, berani dan konkrit di lapangan. Tindakan memberi perlindungan, rasa aman, pembelaan kepada yang korban dan tindakan hukum yang adil dan beradab kepada yang melakukan penghakiman sepihak dan tidak berperikemanusiaan dengan berbagai

---

memberi angin segar secara terus-menerus kepada kelompok intoleran untuk beraksi dengan melakukan "pengadilan" sepihak dan menggunakan kekerasan mutlak dan terbuka.

[26] Sebagai gambaran, dari data Komisi untuk Orang Hilang dan Korban Tindakan Kekerasan (Kontras), pada periode Januari-Mei 2003 terjadi 46 kasus dugaan pelanggaran dan kekerasan kehidupan beragama dan berkeyakinan. Artinya, dalam sebulan terjadi sembilan kasus pelanggaran dan kekerasan kehidupan beragama dan berkeyakinan atau dalam seminggu terjadi dua kasus. Ferry Santoso, "15 tahun Reformasi, Intoleransi, Ancaman paling nyata," *Kompas*, 15 Mei 2013.

bentuk kekerasan kepada sesama warga negara yang menjadi korban. Pelecehan dan penghinaan itu sudah sampai kepada mematikan makna sebuah bangsa, yang dalam hal ini bernama bangsa Indonesia. Muncul pertanyaan mendasar, masihkah kita sebagai sebuah bangsa, bangsa Indonesia yang berdasarkan pada Pancasila dan UUD 1945 dan berpedoman pada Bhinekka Tunggal Ika? Apa arti pluralitas masyarakat dalam kehidupan berbangsa?

Dalam hal ini, pokok persoalannya terletak pada negara (dalam hal ini semua alat negara: judikatif, eksekutuif, legislatif, termasuk di dalamnya aparat keamanan). Negara lemah; negara tidak berdaya; negara membiarkan perannya dirampas, diambil-alih oleh sekelompok warga intoleran yang mengatasnamakan agama Islam yang diperagakan penuh dengan kekerasan. Fakta ini, selain bertentangan dengan inti sosok agama Islam yang benar, yaitu "agama yang *rahmatan lil alamin*", juga bertentangan dengan fakta perbedaan sebagai *sunatullah* atau anugerah Allah, juga dengan Pancasila dan UUD 1945. Sebab itu, Agama Islam yang dianut oleh kelompok intoleran semacam ini perlu dipertanyakan. Bukankah agama Islam yang dikenal di Indonesia, adalah agama Islam yang *rahmatan lil alamin*, yang "mengindonesia", bukan "mengarabisasi"? Mengapa negara membiarkan agama Islam yang penuh dengan warna kekerasan mempengaruhi sistem ketatanegaraan, sistem kebangsaan bangsa Indonesia?

> "Hal itu dapat terjadi antara lain, karena perhatian pemerintah, termasuk elit politik, terhadap masalah intoleransi sangat rendah. "Politisi, termasuk pejabat publik, lebih peduli dengan politik transaksional yang mementingkan kelompok politik dan partai politik, bukan mementingkan keadilan bagi semua earga masyarakat."[27]

Pluralisme-minus Dialog, Tantangan Konkrit Menciptakan Keadilan

Sekalipun MUI pernah mengeluarkan fatwa tentang Pluralisme (Keputusan MUNAS MUI 2005), yang oleh negara "diadopsi" secara tidak jelas dan ragu-ragu dalam berbagai pertimbangan membuat kebijakan dan mengambil keputusan. Dan penggunaan kata tersebut sempat menjadi diskusi panjang di banyak kalangan, bahkan ada yang

---

[27] Al Araf, Direktur Program Imparsial, dalam Santoso, "15 tahun Reformasi."

cenderung tidak memakai lagi kata tersebut, tetapi kami (Interfidei dan banyak lagi yang lain) sepakat untuk tetap memakai istilah tersebut, sebagai wacana maupun praksis di lapangan, dalam membangun bersama kehidupan bangsa Indonesia yang warga masyarakatnya plural. [28]

> "Sebab itu, memahami pluralisme agama, adalah juga soal kepelbagaian dalam perbedaan yang tidak statis, tetapi yang dinamis, yaitu hidup dan kehidupan yang menghidupkan, yang berkembang dan selalu berada dalam proses perubahan yang berlangsung di masyarakat"[29]

Persoalan di sekitar reaksi dan respons terhadap gerakan Pluralisme agama di Indonesia masih berkepanjangan, boleh jadi akan sepanjang perkembangan masyarakat, yaitu masyarakat Indonesia yang plural-termasuk plural dari segi pemahaman dan sikap terhadap apa yang dimaksudkan dengan pluralisme agama. Persoalan tidak berkisar hanya pada soal konsep, pemahaman dan wacana, tetapi juga sikap, bagaimana menghargai, menerima dan mempraktekkan apa yang dimaksudkan dengan pluralisme agama dalam interaksi hidup sehari-hari, dan bagaimana kebijakan Negara tentang isu tersebut. Apalagi, sekarang ini, pluralitas masyarakat di hampir semua wilayah

---

[28] Lihat Elga Sarapung, "Pengantar," dalam buku *Prospek Pluralisme Agama di Indonesia. Harapan untuk Keadilan, perdamaian dan keutuhan ciptaan di Indonesia*, Yogyakarta: Interfidei, 2009. Intinya adalah, Pluralisme agama tidak sama dengan mengatakan bahwa "semua agama adalah sama", juga berbeda sekali dengan yang dimaksudkan merelatifkan agama. Dalam pluralisme agama, setiap orang diberi kebebasan untuk percaya kepada dan menjalankan tradisi keagamaannya yang menjadi "roh" untuk kebaikan, keadilan, kesejahteraan dan perdamaian. Dalam pluralisme agama, orang diajak tidak saja untuk menghormati agama lain atau orang yang beragama lain, tetapi juga kesediaan untuk berlaku adil terhadap orang lain, saling menghormati dan menciptakan perdamaian. (lihat, Frans Magnis Suseno, "Pluralisme Keberagamaan: Sebuah Tanggungjawab Bersama" dalam Muhammad Wahyuni Nafis (editor) *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, Jakarta, Paramadina, 1995, 471. Di situ Romo Magnis mengatakan, "pluralisme agama yang berarti juga harus menghargai, menghormati agama atau orang yang beragama lain, tidak berarti menandakan bahwa semua agama sama. Agama-agama jelas berbeda satu dengan yang lain." Lihat juga, Abdul Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama. Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*, Depok: Katakita, 2009, 67.

[29] Elga Sarapung, "Pengantar."

di Indonesia semakin nyata dan berhimpit erat dengan realitas kehidupan sehari-hari, antara lain dengan kehidupan agama-agama atau kehidupan beragama dan bermasyarakat. Misalnya saja, tentang para pendatang baru di satu wilayah.Tidak jarang menimbulkan ketegangan, atau minimal pertanyaan: siapa mereka? Ajaran dan aktivitas keagamaan apa yang mereka lakukan? Mengapa mereka berada di sini? Atau, oleh sekelompok agama tertentu sampai-sampai merasa berhak melakukan penghakiman terhadap kelompok lain. Mereka tidak hanya mempertanyakan tentang, apakah mereka punya hak mendirikan rumah ibadah dan beribadah di sini? Tetapi di beberapa tempat, langsung melakukan penghakiman, bahwa mereka tidak bisa mendirikan rumah ibadah dan tidak bisa melakukan kegiatan peribadatan di situ. [30]

Perubahan seperti ini terjadi tanpa diimbangi dengan dinamika yang terbuka, tidak dibangun budaya dialog yang dialogis di antara warga di tempat itu, bahkan tidak ada ruang, momentum, di mana mereka (yang asli atau yang sudah lama menetap di situ dan yang baru datang yang *notabene* memiliki latarbelakang agama atau aliran berbeda atau yang lain dari biasanya) bisa bertemu, bertanyajawab secara dialogis, saling kenal, bahkan sedapat mungkin bisa bekerjasama membangun dan mengembangkan kehidupan di wilayah tersebut

---

[30] Lihat tulisan di salah satu spanduk yang terpampang di tembok sebuah rumah di Ciketing, Bekasi Timur di mana Gereja HKBP mendapat gangguan dalam beribadah sejak tanggal 11 Juli 2010 sampai sekarang. "Kami: Tokoh, Pemuda, Masyarakat Muslim menolak berdirinya Gereja di Mustika Jaya." (koleksi foto dimiliki Interfidei, diambil pada tanggal 3 Agustus 2010). Gangguan tersebut tidak hanya dalam bentuk spanduk seperti ini, tetapi juga bentuk pelarangan untuk beribadah dan penyerangan langsung oleh sekelompok warga Muslim yang umumnya datang dari luar wilayah tersebut, terutama dari ORMAS FPI (Front Pembela Islam). Lihat juga apa yang terjadi dengan kasus GKI Taman Yasmin, yang sudah mendapat Surat Keputusan Tertinggi dari Mahkamah Agung, tetapi tidak digubris oleh Walikota setempat dan Presiden tidak mampu menegur Walikota, dengan alasan bahwa persoalan itu adalah persoalan Pemda setempat, Presiden tidak bisa ikut campur; padahal persoalannya adalah persoalan melanggar Konstitusi. Kasus HKBP Philadelphia, bersama pendeta Palti Panjaitan, yang sampai sekarang justru Pendeta Palti yang diproses hukum, bukan pelaku tindak kekerasan terhadap Pendeta Palti dan Jemaat HKBP tersebut. (lihat Laporan SETARA institut 2012, Laporan HRW 2012, dan beberapa sumber lainnya)

untuk kepentingan bersama. Pemerintah setempat yang sepantasnya menginisiasi "ruang-ruang" yang memberi kesempatan terhadap dinamika interaktif seperti itu, dan menjadi "media" untuk itu, tidak berfungsi. Tidak mengherankan, keadaan seperti ini lebih banyak berkembang sebagai dan menjadi potensi konflik dari pada potensi damai, apalagi bila dikaitkan dengan ruang-ruang perekonomian, social, budaya, politik, hukum, di mana masyarakat pendatang lebih menguasai dan kemudian mendominasi dan "sukses", sedangkan masyarakat setempat terpinggirkan dan (tetap) terkebelakang. Tidak tercipta "ruang" bersama untuk saling berkenalan, saling bertanya, saling menjelaskan dan belajar bersama. Yang ada, hanyalah "ruang" mengembangkan prasangka, stereotype, ruang kecemburuan, ke-curigaan, kegelisahan dan rasa tidak aman.

Persoalan lama yang sampai sekarang belum ada cara yang bijak dan adil untuk mengatasi. Banyak contoh yang dapat disebutkan satu per satu. Yang jelas sudah sampai kepada konflik terbuka adalah Poso, Ambon, Kalimantan Barat, Kupang, dan boleh jadi yang lain akan menyusul bila bangsa ini, khususnya para elit Negara tidak pernah mau belajar dengan serius dari pengalaman yang sudah terjadi dan mengantisipasi berbagai gejala yang sedang berlangsung, menuju kepada konflik horizontal.

Menarik – dalam arti memprihatinkan – karena persoalan itu terjadi di Negara Republik Indonesia, yang bukan Negara agama, tetapi yang selalu mengatakan religius; bukan pula Negara sekuler, tetapi yang (semakin) terbuka kepada modernisasi ; bukan juga Negara yang tidak menjunjung tinggi demokrasi, tetapi Negara yang ber-dasarkan pada Pancasila, yang menjunjung tinggi kebhinekka-tunggal-ika-an bangsa. Negara yang lahir dan terbentuk dari dan oleh masyarakat plural, termasuk di dalamnya adalah pluralitas agama. Sebuah fakta dalam masyarakat yang tidak dapat dipisahkan dengan Pluralisme.

'Masyarakat, khususnya komunitas agama-agama, semakin dapat merasakan dengan jelas, bahwa ada keterputusan yang serius "antara realitas dan harapan", berkaitan dengan soal "hubungan antara agama dan Negara"; "hubungan antar dan intra umat beragama"; dan "tanggungjawab agama-agama dalam kehidupan bermasyarakat". Keterputusan antara fakta bahwa, masyarakat Indonesia adalah plu-

ral, dan bahwa Indonesia memiliki Konstitusi serta Dasar dan Falsafah Negara yang menjamin keadilan bagi seluruh rakyat, tanpa terkecuali, dengan praktek yang terjadi terhadap fakta tersebut. Praktek mana dilakukan oleh Negara (= pemerintah dan aparat keamanan dan hukum serta lembaga legislatif).

Keterputusan-keterputusan itu perlu sekali untuk disambung kembali, dan kemudian dirawat, tidak lain dengan terus-menerus membangun dialog-dialog yang melibatkan, tidak saja kalangan elit di masyarakat, tetapi juga berbagai komponen lain, yang utuh sebagai warga masyarakat, atau semua pihak yang ada dalam masyarakat tersebut. Dialog-dialog yang dimaksudkan, bahkan perlu dilakukan bersama dengan berbagai kelompok kepentingan di masyarakat, termasuk para penguasa ekonomi. Karena, ketika berbicara tentang pluralisme agama, maka dialog yang perlu dibangun adalah yang sungguh-sungguh berpijak pada kenyataan. Dari awal sampai akhir (mengapa dialog antar dan intra agama dilakukan sampai dengan apa yang menjadi tujuan dan yang diharapkan dari dialog tersebut), realitas dunia haarus dilihat sebagaimana adanya, bukan hanya sebagaimana ia seharusnya. Begitu juga, titik total yang digunakan harus kondisi apa adanya, dan bergerak menuju bagaimana seharusnya.[31] Yang ideal penting, tetapi yang lebih penting adalah, bagaimana merealisasikan langkah-langkah untuk mencapai dan merealisasikan yang ideal tersebut di dalam kehidupan sehari-hari sebagai bangsa.

Dialog, Cara Memaknai Perbedaan, Mengatasi Ketidakadilan

Dialog menjadi sebuah kebutuhan mendasar di dalam setiap kenyataan yang berbeda. Tanpa dialog dan tanpa membuka diri kepada dialog, maka sebenarnya perbedaan itu hanya akan berhenti pada sebuah fakta yang statis, tidak dinamis. Fakta yang sulit menjadi potensi bersama yang baik dan positif, apalagi dalam kerangka hidup bersama sebagai sebuah bangsa. Perbedaan hanya akan menjadi "tanah" yang dapat menumbuhkan dan menghidupkan berbagai prasangka, stereotype, stigma, antara yang satu terhadap yang lain,

---

[31] Lihat, Hans Kung dan Karl-Josef Kuschel, *Etik Global*, terj. Ahmad Murtajib (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, 74).

yang menyuburkan potensi konflik.

Dialog yang dimaksudkan, tidak saja sekedar duduk bersama dan bercakap-cakap, tetapi perlu membongkar berbagai prasangka, mencairkan berbagai kecurigaan dan kecemburuan, sampai kepada aksi konkrit bersama untuk kemanusiaan. Juga, bukan hanya pada hal-hal yang (sudah) sama, tetapi penting sekali menyentuh pada perbedaan-perbedaan, yang prinsipil sekalipun, yaitu teologi atau hal-hal terkait dengan ajaran-ajaran keagamaan. Dialog dalam soal teologis, tidak dimaksudkan untuk diperdebatkan dan dipertentangkan, juga tidak untuk disinergikan, melainkan untuk saling mendengar, saling belajar, saling mengetahui dan memahami, saling memperjelas "identitas" masing-masing, yang kemudian memperkaya masing-masing pihak untuk membangun sikap saling percaya, saling menghormati dan menghargai[32]. Dialog, yang memperkuat relasi pertemanan, persahabatan bahkan kekeluargaan. Dialog yang akan melatih semua pihak untuk mampu keluar dari ego dan eksklusifitas keagamaan dan masuk ke dalam "ruang bersama" tanpa mengaburkan apalagi menghilangkan identitas keagamaan dan keyakinan masing-masing". Dialog yang dapat memberi jalan keluar bersama bagi agama-agama dan keyakinan untuk mengatasi persoalan di masyarakat, persoalan bangsa dan kebangsaan.[33]

---

[32] Model Dialog semacam ini, selain yang sudah, sedang dan akan dikembangkan oleh Interfidei, juga mulai dilakukan oleh kalangan PGI, baik dengan kelompok-kelompok karismatik atau Injili, maupun dengan kalangan Muslim, melalui kegiatan *live-in* Gereja-gereja anggita PGI di wilayah (keluarga-keluarga) anggota Gereja Karismatik.Injili, juga kegiatan dialog teologis, Meja Lintas Iman (MLI), antara Kristen Katolik, Protestan dan Islam (Muhammadiyah, NU), dan lain-lain. Model-model semacam ini akan membantu dalam proses perubahan transformatif di masyarakat yang plural seperti Indonesia, di mana dialog tidak hanya di sekitar wacana di kalangan elit saja, dan masih sebatas retorika keagmaan, tetapi menjadi wacana dan praksis dalam dunia publik juga. Th. Sumartana, "Pengantar," dalam Hans Kung dan Karl-Josef Kuschel, *Etik Global*, viii.

[33] Salah satu contoh yang dapat diceritakan di sini adalah pengalaman dalam kegiatan-kegiatan Pendidikan yang dilakukan Interfidei. Dalam usaha meminimalisir prasangka dan stereotype antar dan intra agama, misalnya. Kepada peserta diminta dan didorong untuk terbuka dan jujur menyampaikan hal-hal yang baginya merupakan pengalaman baik dan tidak baik dalam hidup bersama dengan orang yang berbeda agama dan etnis. Atau, menyampaikan, hal-hal apa saja yang dia pikirkan atau anggap tentang

Dialog selalu dilakukan dalam konteks tertentu. Demikianlah salah satu tantangan serius yang dihadapi para pendukung dialog, perlu menentukan dan menganalisis konteks dialog. Pada waktu yang sama, dialog pun menjadi sebuah tantangan bagi teologi agama-agama, sekaligus kehidupan agama-agama secara sosial-budaya.[34]

Dapat dimengerti bahwa, masih banyak di antara kita yang sangsi dengan dialog, bahkan curiga dan sudah putus asa dengan dialog. Karena, dialog dianggap dapat "melunturkan" atau membuat "keberagamaan" seseorang menjadi kabur, abu-abu. Atau, dianggap sebagai cara dari agama tertentu untuk membuat orang yang meng-anut satu agama pindah ke agama lain.

Dari pengalaman Interfidei selama ini, soal ini paling kuat muncul di kalangan mereka yang beragama Islam terhadap agama Kristen (Protestan dan Katolik) atau sebaliknya[35], juga di dalam intra agama Kristen Protestan. Demikian halnya dengan dialog dalam soal-soal teologi. Orang takut, bahkan sebaiknya menghindar dari dialog teologi. Mengapa? Pertama, karena belum memiliki pengalaman berdialog, apalagi tentang perbedaan antar dan intra agama dan keyakinan, atau

---

agama lain atau orang yang menganut agama lain, entah yang baik atau yang tidak baik, yang selama ini mengganggu pikirannya atau yang membuat dia marah, tidak suka, cemburu atau tersingguh dengan agama atau orang yang beragama lain. Proses ini berlangsung dalam sebuah dialog terbuka dan jujur, yang kemudian memperoleh penjelasan-penjelasan atau konfirmasi, koreksi dari mereka yang lebih paham tentang hal-hal yang berkaitan dengan doktrin atau konsep-konsep teologi. Artinya, peserta yang berbeda-beda agama tersebut, belajar berdialog secara terbuka, jujur, tidak untuk saling membenar-salahkan, tidak juga untuk saling mempertobatkan satu untuk berpindah ke agama yang lain, tetapi saling memperkaya, saling membangun rasa hormat, bahkan dengan cara seperti itu, mereka semakin memahami intisari dari keyakinan agama mereka sendiri, dan mereka pun semakin menemukan kedirian mereka dalam konteks kebersama-samaan di dalam perbedaan. Model seperti ini dilakukan di antara Guru-guru agama, pimpinan agama-agama, anak-anak muda (mahasiswa, aktivis lintas-iman)

[34] Dapat dibaca dalam buku, "Misi Gereja, Teologi Agama-agama dan Masa depan Demokrasi" yang berisi kumpulan tulisan Th. Sumartana, khususnya tentang "Dialog: sebuah tantangan teologis" dan "Dialog Antariman sebagai langkah Rekonsiliasi".

[35] Anggapan ini sangat terasa selama beberapa tahun pertama Interfidei. Banyak yang curiga, jangan-jangan dengan promosi dan sosialisasi dialog antariman yang dilakukan Interfidei, justru akan melakukan kristenisasi. Mengapa? Karena "dialog" dianggap sebagai "jargon" dalam kekristenan, strategi mengkristenkan orang lain, terutama Muslim.

tentang perspektif agama-agama terhadap sebuah realitas atau persoalan di masyarakat, atau persoalan bangsa. Kedua, karena soal teologi dianggap sangat sensitif dan dapat menimbulkan ketersinggungan, kemarahan. Ketiga, karena teologi dianggap sebagai soal privat yang tidak bisa disentuh. Keempat, karena dialog yang dibangun, sering menjadi media, di mana kepentingan politik pun berpengaruh dan menjadi prioritas dan dominan. Ini terjadi di kalangan semua agama. Kelima, karena budaya masing-masing orang, dari konteks di mana ia hidup dan berkembang tidak memiliki budaya "dialog".

Saat ini pun, sering terdengar bahwa orang tidak percaya lagi kepada dialog, karena dianggap tidak bisa membawa perubahan. Padahal sebenarnya, menurut saya yang dilakukan adalah dialog-dialog yang cenderung artifisial, tidak sungguh-sungguh. Dialog yang tidak terdorong secara nurani untuk kepentingan bersama, untuk keadilan. Dialog yang berlangsung formal dan umumnya di antara elit agama-agama saja. Kalau pun yang diinsiatif oleh pemerintah, masih merupakan "percakapan" di antara "penguasa" dan yang dikuasai" atau, masih dalam arah mencapai atau memenuhi kepentingan sepihak, yaitu pemerintah. Apalagi dengan pemerintahan yang ada sekarang. Kenyataan yang berbeda dengan apa yang pernah diprakarsai oleh Menteri Agama, Prof. Mukti Ali, juga di jaman pemerintahan Gus Dur. [36]

---

[36] Prof. Mukti Ali, selain mengusahakan dialog-daialog di kalangan para pemimpin umat beragama secara teratur, terbuka dan partisipatif (bukan sebagai penguasa), juga yang memberi peluang terjadinya dialog di kalangan anak-anak muda, kelompok-kelompok mahasiswa. Mengenai hal ini, selain dapat dibaca dalam beberapa buku tentang inisiatif-inisiatif serta pemikiran pak Mukti Ali, juga mnedengar cerita-cerita dari pak Djohan Effendi yang secara langsung ikut bersama dalam menginisiatif berbagai kegiatan pertemuan-pertemuan, dialog-dialog antar-agama pada tahun-tahun 1970-1980-an. Pak Djohan yang sampai sekarang juga tetap aktif dalam kegiatan-kegiatan antariman dan sangat concern terhadap apa yang sedang terjadi akhir-akhir ini tentang KBB. Sementara Gus Dur, bahkan sampai kepada mengubah beberapa kebijakan demi mengakui dan memberi kebebasan kepada agama-agama yang selama itu belum diakui oleh negara, untuk melakukan aktivitas keagamaan dan keyakinan mereka, dan memberi peluang kepada seluruh warga negara untuk melakukan aktivitas keagamaan mereka, dengan tanpa diskriminasi, tanpa kekerasan.

Ada dua contoh berbeda di sini. Pertama, produk Fatwa MUI tentang Pluralisme bisa terjadi karena menurut saya tidak ada dialog di antara MUI dan kelompok atau lembaga-lembaga yang selama ini aktif dalam Gerakan Pluralisme atau Gerakan Antariman. Yang satu, karena merasa atau menganggap diri "berkuasa" atas nama organisasi keagamaan, sementara yang lain dianggap sebagai pelaku dari apa yang dicurigai, dikuatirkan. Contoh yang kedua adalah, pada saat kasus Ahmadiyah di Jawa Barat, di Lombok dan Syiah di Sampang. Menteri Agama secara langsung mengundang mereka untuk berdialog, padahal agenda sudah jelas, yaitu mengajak mereka (komunitas Ahmadiyah dan Syiah) untuk "bertobat" dan "kembali kepada Islam yang benar". Bagi saya, ini bukan dialog melainkan eksekusi yang dilakukan oleh negara (melalui Menteri Agama) terhadap keyakinan seseorang-sebagai penguasa terhadap kelompok korban, warga negara yang jumlahnya minoritas, yang memiliki "kekuatan", yaitu memiliki hak sebagai warga negara, tetapi yang tidak memiliki kekuasaan. Ajakan dan praktek dialog semacam ini melanggar UU, melanggar Konsitusi, melanggar HAM.

Dialog merupakan cara yang dewasa untuk menghadapi dan mengelola perbedaan, cara untuk menyelesaikan persoalan karena perbedaan, bahkan konflik sekalipun. Sebab itu, sekali lagi, tidak perlu takut pada perbedaan, tidak perlu menghindari tafsiran-tafsiran yang berbeda karena perbedaan dan terhadap perbedaan. Ketakutan, kecurigaan ini harus diubah, dihilangkan, ditransformasikan menjadi sebuah kejujuran terhadap fakta yang berbeda, keinginan yang tulus untuk mengakui dan menghormati segala perbedaan, dan keberanian untuk membangun komitment bagi kepentingan bersama dan mempraktekkannya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Proses menuju ke sana, tidak lain dengan cara membangun dan mengembangkan dialog. Dialog dalam semua level, yang *frame*-nya adalah: keadilan, kebenaran, kesetaraan dan perdamaian.

Yang diperlukan adalah, pertama, mematangkan persepsi dan perspektif tentang dialog; mengatur mekanisme dan proses dialog dengan jelas. Karena, dengan menyentuh soal yang dianggap sensitif, maka pada dasarnya kita sedang belajar bersama untuk memperteguh dan mendewasakan komitmen keyakinan iman kita masing-masing, tanpa harus terjebak kepada membenar-salahkan aspek-aspek ajaran

agama, tetapi mencari makna terdalam dari masing-masing agama dan keyakinan, yang dapat menjadi kekuatan bersama untuk semua. Karena itu, faktor "bersedia untuk mendengar" menjadi sangat penting dalam berdialog, tidak hanya untuk didengar. Kedua, dalam dialog vertikal dan horizontal, penting sekali menempatkan diri, bahwa kedua belah pihak memiliki "power" masing-masing, bukan kekuasaan atau bukan antara penguasa dan yang dikuasai, semua pihak sebagai mitra yang setara. Ukurannya adalah kemanusiaan dan kehidupan yang ideal, yang secara praksis bisa dialami secara adil oleh semua warga negara.

Kita perlu menghidupkan dan mengembangkan dialog intra-agama dan antar-agama (antar-umat beragama), antar agama dan berbagai keyakinan, atau lebih tepat dialog antariman. Dengan istilah tersebut bahkan lebih luas melibatkan semua unsur masyarakat beragama dan berkeyakinan apa pun, termasuk yang mengaku tidak beragama. Di sini "iman" menjadi kata kunci. Semua orang beriman, tidak semua orang beragama. Iman merupakan "*the inner side*" dari agama. Tanpa iman, sesungguhnya agama tidak memiliki arti apa-apa; tetapi hanya sebagai sebuah "institusionalisasi keyakinan" yang disebut agama, yang ritualitas dan ajaran-ajarannya patut dijalankan. Tanpa iman, pada dasarnya agama sama saja dengan kehidupan tanpa "semangat" atau tanpa "roh".

Kita perlu mencoba dan mencoba lagi untuk melakukan dialog yang sesungguhnya. Saya yakin, dengan menghidupkan dialog sebagai cara bangsa ini membangun kesadaran hidup berbangsa atas dasar perbedaan, maka apa pun perbedaan yang ada, masyarakat akan mampu untuk saling menghargai, minimal, perbedaan tidak akan menjadi alasan untuk mempraktekkan sikap-sikap diskriminatif, atau alasan untuk saling meniadakan. Sebab itu, penting sekali tentang "dialog yang sesungguhnya ini" disosialisasikan dan dididik melalui sekolah-sekolah, pusat-pusat pendidikan, formal dan informal, baik pada tataran anak-anak, remaja, pemuda, pimpinan, tokoh dan aktivis agama-agama dan gerakan pluralisme, sampai kepada para elit agama dan pemerintahan, bahkan melalui berbagai instansi yang selama ini juga mempunyai andil dalam membangun bangsa dan negara Indonesia untuk menjadi bangsa yang adil dan beradab. Dialog, yang tidak harus menunggu terjadinya ketegangan atau konflik antara yang satu

dengan yang lain, karena perbedaan. Tetapi dialog yang dibangun sejak “perbedaan” itu disadari.

Penutup

Apa yang disampaikan di atas, akan menjadi sebuah “kekuatan” positif bagi bangsa ini bila ada kemauan dari semua pihak untuk mempraktekkannya dalam arti yang sungguh-sungguh. Itu berarti, berbagai kepentingan parsial kelompok keagamaan, di dalam satu agama atau pun di dalam agama-agama yang berbeda; juga kepentingan politik tertentu yang selama ini menggunakan agama sebagai legitimasi kebijakan politik atau kepentingan politik, dan semua unsur yang disebutkan dalam tulisan ini, harus berani untuk melakukan perubahan, mengambil langkah-langkah yang selama ini mustahil diterobos hanya karena ketakutan dan kecurigaan oleh sebab berbeda. Biarlah perbedaan menjadi kenyataan yang perlu dhormati, yang perlu dimaknai. Demikianlah dialog sangat penting dalam memaknai perbedaan dan mengatasi ketidakadilan bagi seluruh rakyat Indonesia.

Yogyakarta, “Pondok sagu”, 10 Juni 2013

10

ETIKA SOSIAL DAN DIALOG ANTARAGAMA DI INDONESIA

Zuly Qodir

Ketika pertama kali dihubungi panitia, dalam hal ini Dr. Moch Nur Ichwan, MA, untuk turut berpartisipasi dalam ulang tahun Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah, agar menulis pemikiran Pak Amin atau tema yang tersendiri namun dihubungkan dengan gagasan-gagasan beliau, saya segera menyangggupi dan menjadi terhormat. Saya pun bersedia untuk menulis artikel dalam versi tema yang menjadi pikiran Pak Amin, sekalipun bukan murni pemikiran mantan rektor UIN Sunan Kalijaga tersebut. Saya sendiri pernah menjadi mahasiswa beliau pada jenjang Master dan Doktor, sehingga saya pun berupaya menuliskan sebagaimana yang akan dituangkan dalam tulisan berikut.

Multireligius, multi etnis, dan multi kelas sosial merupakan hal yang tidak mungkin ditolak keberadaannya. Kondisi semacam itu, tidak sekedar keragaman yang harus diakui eksistensi dan keadaannya, tetapi sudah harus menjadi keharusan abadi yang telah Tuhan kehendaki. Kondisi seperti itu pula yang terjadi dengan Indonesia sebagai sebuah bangunan Negara yang menyatu dalam bingkai Indonesia.

Pluralism dan multikulturalisme merupakan istilah yang paling merepresen-tasikan gambaran tentang Indonesia. Tidak ada ungkapan yang paling tepat untuk memberikan deskripsi tentang kondisi realitas Indonesia selain dengan menyebutkan sebagai Negara yang plural dalam makna yang sesungguhnya. Oleh sebab itu, meminjam

ungkapan para penulis semacam Farid Esack, Abdul Aziz Sachedina maupun Syed Hasyim Ali bahwa pluralism merupakan hal yang telah ditunjukkan oleh Islam sejak awal merupakan yang tidak bisa ditolak keberadaannya.

Perhatikan pernyataan Farid Esack tentang pluralism: "Pluralisme merupakan kondisi seseorang yang dapat menerima (penerimaan) dan mengakui (pengakuan) tentang kerberlainan dan keragaman. Pluralisme melampaui toleransi atas keberlainan, sebab pluralisme hadir di dalam diri yang tulus dan dalam tindakan terhadap pihak lain yang berlainan".[1]

Demikian pula pernyataan Syed Hasyim Ali bahwa pluralism adalah: "Kondisi masyarakat di mana kelompok kebudayaan, keagamaan, dan etnis hidup berdampingan dalam sebuah bangsa (negara). Pluralisme juga berarti bahwa realitas itu terdiri dari banyak substansi yang mendasar. Pluralisme juga merupakan keyakinan bahwa tidak ada sistem penjelas (pemahaman) tunggal atau pandangan tentang realitas yang dapat menjelaskan seluruh realitas kehidupan."[2]

Perhatikan pula pernyataan Abdul Aziz Sachedina tentang pluralism dan multikulturalisme, bahwa: "Pluralisme merupakan istilah atau kata ringkas untuk menyebutkan suatu tatanan dunia baru dimana perbedaan budaya, sistem kepercayaan dan nilai-nilai membangkitkan kegairahan pelbagai ungkapan manusia yang tak kunjung habis sekaligus mengilhami pemecahan konflik yang tak kunjung terdamaikan."[3]

Berdasarkan beberapa pendapat yang dikemukakan oleh cendekiawan muslim diatas dapat kiranya dikatakan bahwa pluralism dan multikulturalisme hendaknya menjadi bagian dari kehidupan kita yang berada dalam sebuah wilayah Negara di muka bumi. Keberadaan pluralism dan multikulturalisme yang selama ini dikesankan menjadi perusak dan pembuat keroposnya keyakinan seseorang maupun masyarakat dalam beriman, merupakan pendapat yang tidak bisa dibenarkan dan tidak berdasar sama sekali. Hal itu karena yang dimuat dalam pluralism dan multikulturalisme adalah penguatan

---

1 Farid Esack, *Qur'an, Liberalism and Pluralism* (New Delhi: Sage Pblicaion, 1997).
2 Syed Hasyim Ali, *Islam and Pluralism* (London: 1999), 49.
3 Abdul Aziz Sachedina, *Berbeda tapi Setara* (Jakarta: Serambi, 2001), 34.

keimanan seseorang dan masyarakat tentang agamanya, bukan pendangkalan apalagi peleburan keimanan masyarakat.

Penjelasan seperti itu harus ditekankan, sebab selama ini telah sering terdengar bahwa pluralism dan multikulturalisme merupakan paham yang membuat masyarakat rapuh dan lenyap keimanannya terhadap agama dan keyakinan yang selama ini menjadi keyakinannya. Padahal pluralism dan multikulturalisme merupakan paham yang memperkuatkan keimanan seseroang berdasarkan keunikan dan karakteristik keyakinan yang dianutnya selama ini, hanya seseorang berkewajiban menghormati, menghargai dan mengafirmasi adanya keragaman dan menjaga agar heterogenitas tetap terjaga dan berlangsung dalam sebuah bangsa dan masyarakat. Tidak boleh terdapat kelompok yang berkeinginan menghapus adanya heterogenitas yang menjadi kehendak Tuhan.

Itulah ciri khas dari pluralism dan multikulturalisme yang seringkali dipahami secara salah sehingga pluralism dan multikulturalisme seakan-akan hendak menyamakan semua agama dan mengajak masyarakat untuk berpindah agama atau memperlemah keimanan karena banyaknya keyakinan dalam masyarakat. Pendapat semacam ini mendasarkan pandangan tiga cendekiawan muslim diatas jelas tidak bisa dibenarkan. Oleh karena itu jelaslah pandangan yang salah kaprah jika tidak mau dikatakan sebagai pandangan yang tidak berdasar argument yang memadai dengan mengatakan pluralism dan multiculturalism merupakan pandangan menyamakan semua agama dan mengajak orang menjadi lemah iman!

Sebagai negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam (88,7% menurut data BPS tahun 2010), Indonesia menjadi Negara dengan penduduk muslim terbesar di muka bumi akan memberikan pelajaran yang sangat bermanfaat ketika kita mampu mengembangkan pandangan bahwa keragaman dalam hal agama dan kultur mampu hidup berdampingan secara damai, aman dan saling bekerja sama diantara yang beragam tersebut. Kita dengan demikian harus bersedia mengembangkan perspektif keagamaan yang menempatkan bahwa keragaman agama dan kultur merupakan kehendak Tuhan dan kemuliaan umat beragama yang beragam.

Oleh sebab itu pula, perspektif keagamaan kita harus mengarah pada perspektif positif tentang keragaman dan perbedaan, bukan

perspektif negatif tentang keragaman (pluralisme dan multikulturalisme). Perspektif positif agama dan kultur akan membawa kita pada keberagamaan yang tulus, bukan keberagamaan yang culas, penuh curiga, prasangka buruk dan enggan menghargai adanya heterogenitas yang merupakan kehendak TUHAN di muka bumi Indonesia. Dari perspektif positif tentang pluralism dan multikulturalisme akan dapat dikembangkan dialog, diskusi dan kerjasama antaragama yang benar-benar mampu memberikan kontribusi pada penyelesaian masalah-masalah kemanusiaan di Indonesia, bukan semakin memperuncing adanya perbedaan dalam keyakinan dan keunikan agama-agama dan budaya.

Tegasnya, perspektif positif tentang pluralism dan multikulturalisme akan membawa pada keberagamaan yang relatif baru dari penduduk Indonesia yang senyatanya adalah beragam dan akan tetap beragam sebab kehendak Tuhan memang demikian adanya (*taken for granted*). Di situlah pentingnya etika sosial (kesalehan sosial) dalam beragama, selain kesalehan individual yang harus berjalan seiring dan sejalan dalam kehidupan yang beragam di Indonesia.

Perspektif sosiologis tentang pluralism dan multikulturalisme menjadi dasar dalam penulisan karangan ini. Perspektif sosiologis yang saya maksud adalah bahwa kesadaran akan multireligius dan multikultural merupakan realitas tak terbantahkan di bumi Indonesia. Dia merupakan kondisi objektif yang harus menjadi prinsip dalam pengembangan dialog antaragama, mengembangkan pandangan tentang agama-agama dan kerjasama antaragama yang semuanya memiliki kewajiban dan tanggung jawab sosial menjawab masalah kemanusiaan yang terus mendera bangsa ini selama bertahun-tahun seperti kemiskinan, kebodohan dan korupsi. Tegasnya, pespektif sosiologis yang saya maksud dalam tulisan ini adalah perspektif etika sosial bukan perspektif doktrinal-normatif yang seakan-akan bertabrakan antara satu agama dengan agama lainnya.

Sebagaimana kita ketahui Indonesia sering dijadikan potret Negara yang berpenduduk muslim terbesar di muka bumi tetapi kontribusinya dianggap masih sangat kurang bahkan nyaris tidak terdengar dalam konteks perdamaian dunia muslim khususnya, dan perdamaian dunia dalam arti yang lebih luas. Indonesia memang telah berhasil menyelenggarakan PEMILU Pasca Orde Baru (Pasca 1998)

dengan *direct election* yang tidak menelan korban jiwa dan pengorbanan ideologi politik yang mengerikan sebagaimana dinegara-negara yang mayoritas berpenduduk muslim semacam Suriah, Al Jazair, Sudan, Maroko dan Mesir. Indonesia jauh lebih bermartabat dan damai dalam melangsungkan pergeseran kekuasaan secara langsung. Oleh sebab itulah Indonesia sebagai Negara dengan penduduk muslim terbesar dikatakan sebagai KAMPIUN DEMOKRASI ISLAM.

Itulah latar belakang saya menulis karangan ini. Tulisan dalam karangan ini saya dedikasikan kepada Prof. M. Amin Abdullah, guru besar *Filsafat dan Pemikiran Islam* di UIN Sunan Kalijaga yang genap berusia 60 tahun, yang telah memberikan perhatian cukup serius dalam memberikan pemikirannya pada tema dialog antar agama dan etika yang menjadi salah satu dari beberapa kajiannya. Tentu saja tulisan dalam karangan ini "terlalu sedikit" dan bahkan mungkin "terlalu sederhana" untuk memberikan penghormatan saya pada Prof. Amin Abdullah tentang orisinalitas dan keahliannya. Tetapi, maksud saya sederhana saja, tidak ada maksud lain, yakni berhikmad untuk memberikan PENGHORMATAN AKADEMIK pada Prof. M. Amin Abdullah, yang telah mencapai usia "dewasa" dan tetap mampu berkarya secara gemilang.

Etika Sosial sebagai Landasan Beragama

Seorang filosof sekaligus sosiolog post-stukturalis asal Jerman, Jurgen Habermas, pernah menulis terkait diskursus ruang publik (*public sphere*) yang di dalamnya mengandaikan adanya pertarungan antar banyak kepentingan dan banyak nilai yang ada di sana. Siapapun yang bertarung berkehendak memenangkan pertempuran tersebut, dengan menawarkan pelbagai macam nilai dan etika yang dikampanyekan.[4] Etika publik itulah kata lain dari etika sosial, yang merupakan kata lain pula dari kesalehan sosial sebagai kelanjutan kesalehan individual.

Pertanyaan dengan segara muncul di sana, ada apa dengan etika social (kesalehan sosial) dalam hubungannya dengan umat beragama, dan dialog antar agama? Disinilah, persoalan-persoalan yang berhubungan dengan persoalan hidup bersama, persoalan kehadiran berbagai

---

4 Jurgen Habermas, *Pablic Sphere* (2002).

pihak dalam masyarakat dan bermacam kepentingan harus menjadi perhatian. Dari sana kita kemudian akan mendapatkan bahwa etika sosial merupakan sesuatu yang sangat penting berhubungan dengan pihak yang beragam, pihak yang sama-sama memiliki kepentingan politik dan kepentingan sosial lainnya.

Lalu apa praksis etika sosial tersebut? Praksis etika sosial sebenarnya bisa secara ringkas dikatakan bahwa kondisi lingkungan sekitar kita membutuhkan landasan atau fokus dan perilaku yang dapat diterima dan menerima dari situasi riil yang muncul dihadapan kita. Etika sosial, berhubungan dengan perilaku orang kepada pihak lain dalam bergaul, berdiskusi, dan kerjasama sekalipun berbeda antara satu dengan lainnya. Perbedaan agama, etnis, suku, jenis kelamin dan status sosial tidak boleh menghalangi atau menghentikan terjadinya pergulatan dan refleksi sosial sebagaimana kenyataan dunia yang berada di hadapan kita. Keragaman merupakan petunjuk untuk menggerakkan terbangunnya etika sosial agar sesama umat manusia saling bekerja.

Setelah kita paham bahwa etika sosial merupakan bagian dari kehidupan yang dapat menjadi landasan ketika kita berhadapan dengan keragaman yang menghadang di depan kita selama kita menjalani kehidupan, maka hal yang penting dikerjakan adalah adanya tanggung jawab sosial, kepekaan sosial dan *emotional social* disamping *spiritual emotional* yang mengarah pada perilaku sufi dan terbuka pada ilmu pengetahuan, terhadap realitas dunia dan realitas empirik, sekalipun secara material berada di tempat yang jauh dari keberadaannya. Disini pula kepekaan sosial dan empati harus terjaga dengan baik agar *emotional intelligence* dan *spiritual intelligence* menjadi bagian dari kehidupan masyarakat luas, secara individual dan sosial.

Kecerdasan sosial akhirnya harus menjadi pijakan semua orang yang beriman dalam setiap keadaan dan wilayah mana saja. Dari sana etika sosial akan mendorong seorang yang beriman dalam kerangka memahami, menghargai serta menempatkan keragaman sebagai suatu yang tidak mengganggu kehidupan keagamaannya. Bahkan kehidupan keagamaannya terganggu jika realitas yang ada disekitarnya merupakan realitas yang homogen, *unity* dan tak berdinamika. Inilah realitas yang sebenarnya mengganggu kehidupan yang selalu dinamis, penuh dengan perubahan bahkan gejolak untuk sebuah kemajuan.

Kemajuan dengan demikian bagian dari sunatullah yang berlangsung sebagai bagian dari dinamika masyarakat multikultur dan multi-religius.

Lantas apa kecerdasan sosial (*social intelligence*)? Kecerdasan sosial merupakan kecerdasan yang harus dimiliki oleh seseorang sebagai anggota masyarakat untuk menyesuikan diri dengan lingkungan yang serba baru, berbeda dengan kondisi awal dimana dia hadir atau kondisi batin yang mampu beradaptasi dengan lingkungan sekitar yang beragam dalam hal kultur, etnis, agama dan kela sosial. Kecerdasan sosial juga berhubungan dengan kemampuan berempati pada pihak lain yang mengalami penderitaan, mendapatkan persoalan, bahkan memperoleh keberkahan (kebahagiaan). Kecerdasan sosial juga berhubungan dengan kemampuan seseorang menghargai dan menghormati ekspresi tubuh dan bahasa visual pihak lain karena perbedaan dan kesamaan-kesamaan yang dimiliki dalam hidupnya.[5]

Pada titik itulah, gagasan etika publik yang Jurgen Habermas sampaikan sebagai gagasan politik yang memiliki moralitas akhirnya menemukan relevansinya untuk kita di Indonesia. Etika publik akan berhubungan dengan seluruh penganut agama-agama di muka bumi sebab setiap agama memiliki keunikannya sendiri sebagai bagian dari realitas objektif yang harus disyukuri keberadaannya. Etika publik menjadi pedoman setiap individu yang beriman di tengah pluralitas keagamaan dan pluralitas kultur untuk saling berkembang dan memberikan pengalaman spiritual dan emosional pada penganutnya. Tanpa adanya kesadaran bersama bahwa sesama umat beragama merupakan bagian dari keimanan yang diharuskan tunduk hanya pada yang ilahi, maka penganut agama yang beragam sulit hidup bersama. Bagaimana agar masyarakat multikultur dan multireligius bersedia membangun kecerdasan sosial dan spiritualitas sosial menjadi pokok persoalan yang tidak ringan. Hal ini berhubungan dengan kondisi sekarang lebih banyak dipengaruhi dunia yang "serba instan" dan media maya yang sangat dominan dalam kehidupan masyarakat. Kita tentu berharap lahirnya masyarakat yang disebut sebagai masyarakat "post-sekuler"; suatu masyarakat yang akan berkiblat pada dimensi irrasional spiritual (yang dalam bahasa formal) adalah

---

[5] Daniel Goleman, *Social Intelligence* (London: Sage Publication, 2007), 123.

keyakinan pada yang abadi alias Tuhan atau sosok yang menciptakan alam semesta seisinya.

Dialog sebagai Alternatif Beragama

Dunia ini akan senantiasa rebutan dan ribut (konflik penuh kekerasan) karena agama-agama jika tidak ada perdamaian antar agama (pemeluknya). Perdamaian dunia dan antar agama tidak akan pernah tercipta jika tidak ada dialog antar agama! Demikian ungkapan yang paling popular dikemukakan Hans Kung seorang teolog, filosof dan ahli agama-agama dari Jerman.

Dalam karyanya tentang Islam, *Islam Past, Present and Future* (2010), Hans Kung menyatakan bahwa Islam merupakan agama yang akan sangat berpengaruh di muka bumi bersama Kristen, sebab dua agama ini dianut lebih dari separoh penduduk bumi yang telah mencapai 5 milyar jiwa. Tanpa adanya kesadaran dari dua penganut agama mayoritas ini dimuka bumi maka ada kemungkinan dunia akan senantiasa didera konflik kekerasan yang akan memakan korban jiwa jutaan. Dan yang dipersoalkan merupakan hal-hal yang sebenarnya bukan "substansi agama" tetapi masalah-masalah simbol, masalah ritual dan masalah klaim soal keberadaan di surga-neraga yang tidak menjadi otoritas manusia, tetapi seakan-akan menjadi kewajiban manusia mengklaim dan "memilikinya". Inilah persoalan yang demikian serius dari agama-agama samawi yang sering diributkan dalam kehidupan multireligius dan multikultur.

Mendasarkan pada kenyataan bahwa Indonesia merupakan bagian dari penganut agama Ibrahim yang paling besar di muka bumi, maka kesadaran dan kesediaan melakukan dialog dalam makna yang sebenarnya: yakni dialog teologis dan dialog karya. Dialog teologis sebenarnya lebih tepat dilakukan oleh mereka yang benar-benar memiliki kemampuan dalam "memahami bahasa Tuhan" atau mampu menangkap bahasa agama yang demikian komplek dan penuh dengan hikmah, tetapi sekaligus penuh dengan metafor-metafor untuk umatnya. Sementara dialog karya merupakan dialog yang lebih riil berhubungan dengan kenyataan hidup umat beragama. Pendek kata, dialog karya merupakan aktivitas dialog yang memberikan perhatian pada adanya fenomena sosial dan keagamaan yang dihadapi seluruh umat beragama di muka bumi. Persoalan kemiskinan, kebodohan,

dan bencana lainnya perlu diperhatikan di sini.

Jika umat beragama bersedia melakukan dua aktivitas dialog ini, ada kemungkinan hubungan antar agama di Indonesia tidak akan runyam. Sekalipun kehidupan keagamaan di Indonesia jauh lebih baik dibanding dengan kondisi di Negara-negara lain seperti di Timur Tengah dan Afrika. Tetapi dalam beberapa tahun terakhir kondisi hubungan antar agama, terutama yang berhubungan dengan kaum minoritas masih mendapatkan nilai negatif atau minus. Hal seperti itu dilaporkan oleh lembaga-lembaga semacam Centre for Religious and Cross-Cultural Studies (CRCS UGM), Setara Institute, dan The Wahid Institute. Bahkan Lembaga Survei Indonesia (LSI) menilai bahwa sejak tahun 2009-2012 kondisi keagamaan di Indonesia mengalami penurunan dalam kebebasan bearagama, sebab setiap tahun mengalami peningkatan angka kekerasan. Angka kekerasan meningkat menjadi 294 kasus, dari tahun 2011 sebelumnya 172 kasus.[6]

Dialog karya sebenarnya dengan mudah dapat dilakukan untuk konteks Indonesia, apalagi seperti sekarang kita ketahui Indonesia banyak menderita penyakit kronis seperti bencana alam yang senantiasa mengintai sepanjang hari; persoalan kemiskinan yang akut; persoalan keterbelakangan yang sangat membahayakan dengan munculnya gap sosial ekonomi masyarakat; dan beberapa persoalan aktual lain yang perlu membutuhkan perhatian bersama umat beragama. Tetapi jika umat beragama enggan melakukan kerja konkret atau dialog karya menjadi sulit terjalin apa yang kita harapkan dengan tumbuhnya dialog antar agama yang benar-benar menciptakan kondisi lebih kondusif untuk hubungan antar agama di Indonesia. Indonesia benar-benar akan menjadi rimba kekerasan antar umat beragama karena keengganan umat beragama melakukan kerjasama dialog antar agama yang bersifat dialog karya.

Sebagai alternatif kehidupan beragama, dialog karena itu merupakan hal yang sangat konkrit dan kebutuhan bagi umat beragama di Indonesia. Jika masyarakat religious enggan melakukan dialog antar agama (apakah dialog teologis) yang hemat saya lebih tepat dilakukan oleh agamawan (para elit agama), sementara dialog karya yang merupakan "pendaratan" dari dialog teologis sehingga lebih

---

[6] Lihat *Kompas*, 29 Desember 2012.

sesuai dengan kondisi realitas Indonesia. Dialog dengan demikian menjadi kebutuhan umat beragama. Dialog dengan demikian tidak akan menyebabkan terjadinya kemiskinan religious dan kekeringan spiritualitas. Bahkan, dengan dialog antar agama seorang penganut agama akan semakin diperkaya dengan mendengarkan kisah atau pengalaman keagamaan (spiritualitas) yang berbeda dengan kita. Kita tidak perlu melakukan pindah agama untuk mengetahui agama yang berbeda apalagi mengolok-olok agama yang berbeda.

Oleh sebab itu, kebutuhan dialog antar agama di Indonesia sudah merupakan bagian dari kewajiban umat beragama. Dialog antar agama karena itu sungguh-sungguh akan menjadi kebutuhan dari seluruh umat beragama yang berada dalam perbedaan dan heterogenitas umat masyarakat yang ada di Indonesia. Jika tidak memiliki kehendak untuk melakukan dialog karya atau pun teologis untuk para elit agama, maka agak sulit mengharapkan adanya ketenangan dan ketentraman umat beragama sebagaimana disarankan oleh Hans Kung seperti saya kutipkan secara bebas di awal tulisan bagian ini. Dialog agama dengan demikian menjadi kebutuhan yang asasi dari umat beragama di Indonesia khususnya dan masyarakat dunia pada umumnya.

Kehendak untuk membangun dialog antaragama di Indonesia yang belakangan dilakukan oleh banyak pihak, sekalipun masih menyisakan beberapa persoalan seperti masih banyaknya kekerasan berbasiskan latar belakang teologis (agama) seperti dilaporkan lembaga-lembaga survey. *Setara Institute* misalnya, mencatat lebih 156 kasus kekerasan antar agama di Indonesia sepanjang tahun 2010-2012. Ini merupakan peristiwa yang fenomenal sebab era kini merupakan era dimana kebebasan beragama dan kebebasan politik menjadi bagian dari kehidupan kita. Oleh sebab itu, jika kita berkehendak menciptakan kondisi yang kondusif untuk sekarang dan mendatang dalam kaitannya dengan kehidupan keagamaan maka kebutuhan dialog agama harus dikerjakan tanpa basa-basi dan kecurigaan.

Kesadaran Baru dalam Beragama

Kita sering mendengar istilah *passing over come in back*, melampaui lalu kembali lagi. Istilah ini mula-mula berkembang dikalangan kaum Sufi yang dianggap telah "melampaui batas-batas formalitas". Namun demikian, tidak berarti bahwa kaum Sufi meninggalkan hal-hal yang

formal seperti ibadah mengbadi pada sang pencipta, sholat, zakat dan sejenisnya dalam tradisi sufisme Islam. Bahkan, kaum sufi menjadi sangat spiritualis dan religious karena tak lagi "memikirkan" apa yang dikerjakan sebagai tindakan yang harus dikerjakan, namun sebagai "kebutuhan hidupnya" dan penilaiannya diserahkan sepenuhnya pada Tuhan tanpa kehendak dirinya menilai.

Mari kita ingat kembali pernyataan Rabiah al-Adawiyah, seorang Sufi perempuan yang mengembangkan mahabbah (Mazhab CINTA) pada Tuhan. Disana Rabiah Adawiyah berujar: Jika ibadahku karena mengharap surgamu, maka masukan aku dalam nerakamu. Dan jika aku beribadah karena takut masuk neraka, maka janganlah Engkau nilai ibadahku! Tetapi jika ibadahku hanya karena kecintaanku Padamu Ya Allah, sang pemilik CINTA, maka nilailah ibadahku! Jangan Kau palingkan Wajahmu kepada ku! Inilah spiritualitas Rabiah yang sangat mendalam hanya seringkali dipahami salah oleh sebagian yang mengatakan betapa pentingnya hal-hal formal. Hal formal tidak sama dengan hal serba formalitas inilah yang harus dipahami lebih jauh!

Setelah kita sadar bahwa kehadiran kita bukanlah tanpa adanya kontek sosial historis serta sosiologis, menjadi hal yang aneh ketika konteks tersebut kemudian hendak dilenyapkan. Tidak mungkin melenyapkan kontek sosial dimana kita tinggal harus menjadi bagian dari kehidupan orang beriman dimana pun berada. Jika tidak mampu memahami dan menempatkan kontek, kita akan berada dalam ruang yang seakan-akan kosong, hampa dan tersembunyi. Padahal kita berada pada ruang publik yang penuh dengan kontestasi. Kontestasi dapat berupa beragam aktivitas dan formasi politik. Tetapi kontestasi yang diperlukan dalam kaitannya dengan kaum beriman adalah kontestasi kebajikan (*amar ma'ruf nahi munkar*) dan berlomba-lomba dalam kebajikan (*fastabiqu al-khairat)*, sebab umat beriman merupakan umat terpilih di hadapan Tuhan (*khaira ummatin*). Terpilih bukan karena jumlahnya, bukan karena kelakuan jeleknya, terpilih bukan karena sifat galak dan bengisnya. Tetapi umat beriman terpilih karena perlombaan dalam berbuat kebajikan. Terpilih karena mendamaikan dan kesabarannya (*tawasau bi al-haq wa tawasau bi al-sabr*). Inilah yang harus menjadi dasar dalam beriman pada Tuhan, tanpa memikirkan apakah nanti Tuhan menilai kita akan masuk neraka atau surga, tetapi

berbuat baik menjadi pekerjaan pokoknya.

Perhatikan pernyataan Sayed Hossein Nasr berikut ini: "Kita dalam beriman harus berani melampau 'batas-batas benteng pertahanan ekslusivisme'. Benteng eklusivisme merupakan model beragama yang memojokkan pihak lain dengan mengatakan bahwa dirinya paling benar dan paling mulia dihadapan orang lain. Bahwa kita harus menyatakan secara ekslusif agama yang kita akui dan anut (ekslusif secara personal) tetapi kita tetapi harus menempatkan agama lain juga sebagaimana kita mengakui dan meyakini. Kita eksklusif secara personal tetapi inklusif secara sosial." Ingatlah pesan Sayed Hossein Nasr tersebut, seorang cendekiawan dan spiritualis Muslim asal Iran dan ahli filsafat Islam kontemporer yang cukup berpengaruh.[7]

Memang sangat mungkin berat dilakukan oleh sebagian besar umat beriman untuk melakukan "lompatan teologis" seperti disarankan Hosen Nasher tersebut. Tetapi jika umat beriman mampu beranjak dari keberimanan yang formalitas dan serba material, agaknya gagasan untuk membangun sebuah keimanan yang baru akan mendapatkan tempat sebagaimana diinginkan sebagian umat beriman. Keimanan yang "melampaui" tersebut merupakan gagasan yang sungguh sangat relevan dengan kondisi kekinian dimana kita tidak lagi bisa hidup "terasing" dari konteks sosial. Bahkan, sebenarnya kehadiran agama-agama di muka bumi selalu bermula dan berhubungan dengan konteks sosial historis maupun sosiologis sebagaimana dijelaskan diatas.

Tentu kita akan bertanya-tanya mengapa sebagian umat beriman enggan "melampaui benteng pertahanan" yang selama ini menjadi penghalang untuk hidup berdampingan? Disinilah hal hal yang berkaitan dengan penyampaian agama pada public (masyarakat) harus mendapatkan perhatian serius dari kalangan agamawan (tokoh agama) khususnya, baik para mubaligh, misionaris, guru agama, maupun para khatib (pendeta) yang bertugas memberikan *tausiyah* (ceramah-ceramah agama) sekaligus nasihat pada publik. Jika para pemberi *tausiyah* (nasehat) pada public merupakan orang yang "salah" dan tidak memiliki kemampuan professional dalam berdakwah maka beragama akan menjadi runyam, kacau, rumit, dan mengerikan! Sungguh berbahaya jika agama jatuh pada tangan-tangan yang tidak

---

[7] *Sayed Hosein Nashr, Sacred and Knowledge* (London: Sage Publication, 1992).

professional, apalagi tangan yang penuh dengan kepentingan politik jangka pendek. Orang semacam ini akan lebih senang jika antarumat beragama tidak damai, tidak harmonis, sebab jika harmonis sulit mendapatkan keuntungan karena agama yang diadu domba.

Apa itu para penyebar agama yang professional? Mereka adalah, sekurang-kurangnya harus memiliki "bahasa langit dan bahasa bumi" yang seimbang, bukan sekedar hapal pada bahasa-bahasa langit, tetapi tidak melek bahasa bumi. Hal semacam ini akan sangat berbahaya pada public yang hadir ditengah keragaman keyakinan dan budaya publik. Seorang penyebar atau pemberi nasehat agama juga harus berniat tulus dalam memberikan nasehat agar umat beriman berlomba-lomba dalam kebajikan. Berbuat kebajikan untuk dirinya sendiri, kelompok sendiri maupun kelompok lain yang sama-sama beriman dan hidup dalam masyarakatmerupakan hal yang sama baiknya. Seorang pemberi nasehat yang professional tidak terikat secara emosional pada partai politik, tetapi hanya "terikat pada kehendak Tuhan" untuk berbuat baik. Tidak ada pamrih atau kehendak untuk dipuji dan diangkat sebagai yang terbaik oleh sesama umat beriman, sebagaimana nasehta Rabiah Adawiyah diatas. Hanya Tuhan lah yang berhak menilainya, dengan sebanyak mungkin berbuat baik demi mencintai tuhan.

Di situlah pentingnya kehadiran pemberi nasehat agama professional tidak bisa ditolak untuk membawa umat beriman pada keagamaan yang baru dalam konteks masyarakat multi religious dan multi kultur, karena keragaman etnis, suku, agama, kelas sosial dan konteks historis kehadiran agama-agama di muka bumi Indonesia khususnya. Tanpa kita gagas secara bersama adanya para penyebar agama yang professional maka mengharap adanya keberagamaan yang baru jauh panggang dari api alias mustahil, sebab yang akan hadir adalah performa keberagamaan yang serba instan, serba formalitas, tanpa subtansi. Dalam bahasa lain kita akan beragama yang kaya formalitas tetapi miskin substansi keimanan!

Kita harus ingat bahwa bahasa agama, yakni bahasa langit jauh lebih komplek ketimbang yang kita pahami selama ini! Paham kita tentang bahasa agama (bahasa langit) adalah pemahaman yang kita miliki dan hal itu "sangat terbatas", tidak mungkin mampu "menerobos" seluruh kekayaan bahasa agama (bahasa langit) yang

penuh dengan symbol, penuh dengan ungakapan tersembunyi, penuh dengan kebijaksanaan, penuh dengan hikmah dan seterusnya. Pendek kata, bahasa agama adalah tidak mungkin dapat kita pahami persis dengan kehendak sang pencipta bahasa agama itu sendiri yang kita namakan TUHAN. Periksalah secara teliti bahasa agama, tidak sembarangan membacanya.[8]

Dengan kita memahami keterbatasan kita untuk "memahami" bahasa agama maka kita akan terjauhkan dari beriman yang angkuh. Kita jauh dari beriman yang monopolistik. Kita akan jauh dari beriman yang membahayakan pihak lain. Kita juga akan jauh dari beriman yang mengkerdilkan orang lian. Tetapi, dengan memahami keterbatasan memahami bahasa agama kita akan menjadi lebih bijaksana, akan lebih terbuka, lebih perhatian pada masalah bersama, akan lebih taat dan tulus dalam menjadikan kebajikan hanya pada TUHAN, bukan kebajikan untuk sesama umat manusia. Alamatnya adalah TUHAN, sekalipun melalui perantara sesama umat manusia. Inilah keberagamaan yang kita kehendaki bersama dalam kaitannya dengan masyarakat multireligius dan multicultural sebagaimana kita alami bersama di Indonesia.

Kontribusi M. Amin Abdullah

Setelah saya memberikan penjelasan sekitar etika sosial dan dialog agama dengan segala problem dan harapanya, tibalah saya akan menilik serba sedikit, pada sosok M. Amin Abdullah, salah satu intelektual muslim Indonesia yang berpengaruh dalam bidang filsafat Islam dan etika Islam, selain juga dialog antar agama. Gagasannya tentang dialog antar agama didasarkan pada (berpedoman pada) Islam (al-quran) sebagai agama yang dianut dan kitab yang diyakininya.

Beberapa karya yang membahas tema dialog antaragama dan etika dapat disimak di antaranya dalam *Falsafah Kalam* (1995), *Studi Agama* (1996), *Dinamika Islam Kultural* (2001), *Pendidikan Agama Era Multikultural dan Religius* (2005). Beberapa karya tersebut memberikan "gambar" yang lebih utuh tentang *prisma* pemikiran M. Amin Abdullah dalam jagad akademis Indonesia, dan seangkatannya, seperti Komaruddin

---

8 Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika* (Bandung: Mizan, 1997).

Hidayat, Azyumardi Azra, Bahtiar Effendy, Abdul Munir Mulkhan, Nasaruddin Umar, Mansour Fakih, dan Machasin.[9]

Kontribusi M. Amin Abdullah semakin kuat ketika mengampu beberapa mata kuliah di jenjang Magister dan Doktor dalam tema *Pendekatan dalam Studi Islam dan Filsafat*. Pendekatan yang dilakukan oleh ahli filsafat Islam ini memberikan kerangka metodologis yang cukup berpengaruh pada para mahasiswanya. Pendekatan etika (historis) dan normative (nilai) yang dilakukan dengan memberikan latar belakang perkembangan ilmu pengetahuan dalam memberikan penjelasan tentang fenomena agama (keislaman) khususnya, dengan pendekatan multidisiplin (integrasi-interkoneksi) yang menjadi *trade mark* Universitas Islam Negeri Sunana Kalijaga selama M. Amin Abdullah menjadi pimpinan (rector) berkumandang sampai sekarang.

Sebagai murid Mukti Ali, Amin Abdullah agaknya dapat dikatakan salah satu dari sekian murid-muridnya yang dapat "menangkap misi" keilmuan Mukti Ali dalam bidang dialog antar agama di lingkungan UIN Sunan Kalijaga, ketimbang murid-muridnya yang lain. Hal ini memberikan kekhasan tersendiri di lingkungan UIN Sunan Kalijaga, sebab sebagian besar murid Mukti Ali yang tergabung dalam *Limited Group* pimpinan Mukti Ali memberikan aksentuasi pada ilmu-ilmu atau pengembangan disiplin sosial politik selain pemikiran Islam, dan teologi seperti Ahmad Wahib, Dawam Rahardjo, Ichlasul Amal dan Djohan Effendi.

Mukti Ali karena itu, memberikan jasa yang cukup penting dalam perkembangan pemikiran keagamaan di UIN Sunan Kalijaga khususnya, selain memberikan wawasan yang luas pada para muridnya di lingkungan Departemen Agama, terutama ketika Mukti Ali menjabat Menteri Agama era Pemerintahan Soeharto. Gagasan Mukti Ali tentang dialog antar agama adalah proyek yang sangat strategis dan berpengaruh pada masanya dan sampai sekarang menjadi hal penting untuk dilakukan.

Sepeninggalnya Mukti Ali, sebagai gurunya, kontribusi M. Amin Abdullah, bukan saja di lingkungan perguruan tinggi Islam (seperti UIN, IAIN ataupun STAIN), tetapi juga dilingkungan Muhammadiyah. M. Amin Adbullah pernah menjadi Ketua Majlis Tarjih dan

---

9 Zuly Qodir, *Islam Liberal: Varian Liberalisme di Indonesia* (Yogyakarta, LKiS, 2010).

Pengembangan Pemikiran Islam era M. Amin Rais dan Syafii Maarif (1995-2005). Pernah memimpin Lembaga Pengkajian dan Pengembangan Islam (LPPI) Universitas Muhammadiyah Yogyakarta) menggantikan Syafi'i Ma'arif setelah Syafii Maarif menjadi Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah.

Dalam dua institusi tersebut, kontribusi pemikiran M. Amin Abdullah demikian suprematif, sehingga sempat membuat gerah sebagian orang Muhammadiyah yang tidak atau kurang memahami dan tidak sepaham dengan sosok Amin Abdullah. M. Amin Abdullah secara gemilang mempromosikan pemikiran Abid Al Jabiri dalam Majlis Tarjih yang dipimpinnnya dengan tiga kredo utama: *bayani, burhani dan irfani*, setelah sebelumnya menggagas buku *Tafsir Sosial Dialog Antar Agama* yang memberikan respons beragam di lingkungan orang Muhammadiyah.

Tanpa bermaksud menghilangkan peran dan kontribusi para pembesar dalam lingkungan LPPI dan Muhammadiyah, prisma Pemikiran M. Amin Abdullah bisalah kita sebut sebagai pemikir *garda depan* (*avant garde*) dalam Muhammadiyah yang penuh dinamika internal sehingga memunculkan dalam Muhammadiyah Mazhab Progresif dan Mazhab Konservatif yang senantiasa terjadi tarik ulur dalam hal pengembangan pemikiran Islam dan perilaku teologi sekaligus perilaku politik Muhammadiyah.

M. Amin Abdullah oleh para pengamat dan penulis tentang Muhammadiyah ditempat pada Mazhab Progresif bersama Buya Syafi'i Ma'arif, Abdul Munir Mulkhan, serta Moeslim Abdurrahman, sementara ustadz Yunahar Ilyas, ustadz Yusran Asrofi, ustadz Zaeni Munir ditempatkan pada Mazhab Konservatif dalam Muhammadiyah. Dua kubu pemikiran seringkali berbeda dalam memahami teks keagamaan dan pijakan pengembangan pemikirannya. Tetap bermanfaat tetapi memiliki implikasi yang berbeda dalam mengembangkan paham Muhammadiyah.Dua kubu mazhab pemikiran terus berkembang hingga sekarang dan berdampak pada Muktamar.[10]

Penutup

Beberapa catatan di atas memberikan gambar bahwa terdapat

---

[10] Boy Pradana, *Para Pembela Islam Murni* (Malang: UMM Pres, 2010).

kebutuhan yang mendesak dalam kehidupan keagamaan di Indonesia. Kebutuhan untuk melakukan "lompatan teologis" merupakan hal yang tidak bisa ditunda-tunda, sebab lompatan teologis tidak sama dengan menjadikan seseorang untuk pindah agama, tetapi semakin memperkaya kehidupan spiritual seseorang danm masyarakat religious. Kita tidak bisa lagi mengatakan bahwa keagamaan kita adalah "ekslusif" sebab yang lain adalah salah semuanya. Hal yang mungkin adalah "ekslusif" secara personal tetapi inklusif secara sosial. Kita harus berani melakukan apa yang dalam dunia sufi dinamakan "melampaui batas-batas formalitas" agama dengan mengedepankan spiritualitas agama yang tidak bermakna meninggalkan hal yang formal.

Untuk menuju pada keberagamaan yang bisa dikatakan baru, hal yang tidak bisa ditinggalkan adalah mengemas dan mendekati agama dalam kontek publik atau ruang publik yang penuh dengan kontestasi sebagaimana disampaikan oleh para filosof-sosiolog semacam Jurgen Habermas. Kita juga harus mengingat bahwa bahasa agama itu sangat komplek ketimbang dari pemahaman yang kita miliki. Sebab jika mengikuti Peter L. Berger maka pemahaman kita tentang bahasa agama sebenarnya merupakan pemahaman yang "kita konstruksikan sendiri" berdasarkan pengetahun-pengetahuan yang telah menjadi sandaran keyakinan dan pengetahuan kita memahami sesuatu termasuk bahasa agama. Oleh sebab itu, pemahaman bahasa agama menjadi subjektif sekalipun pada akhirnya dapat menjadi objektif karena sebagian besar kemudian mengatakan apa yang kita sampaikan adalah betul adanya secara objektif (diakui oleh banyak orang).

Oleh sebab itu, etika sosial dan dialog antaragama di Indonesia bukan sekedar merupakan kebutuhan umat beragama, tetapi sekaligus keharusan yang mestinya dilakukan oleh setiap umat beriman, terutama para penganut agama samawi atau agama-agama keturunan Ibrahim yang dalam sejarahnya sering berkubang dalam konflik kekerasan dan mengakibatkan adanya korban jiwa yang tidak sedikit.

11

MANUSIAWI, ADIL, DAN BERADAB:
Menuju Tadbir Humanistik atas Keragaman Agama*

Moch Nur Ichwan

Menguatnya agama-agama di ruang publik di berbagai belahan dunia dalam tiga dasa warsa terakhir membuat sejumlah ahli berfikir-ulang tentang sekularisasi yang telah mapan baik sebagai ideologi dan teori dalam ilmu sosial, maupun sebagai model kebijakan negara terhadap agama, terlebih lagi setelah serangan teroris atas WTC Amerika pada 11 September 2001.[1] Mereka, dan juga para penentu kebijakan, lantas berfikir bagaimana seharusnya negara memperlakukan dan menadbir keragaman agama yang ada di negara mereka

---

* Tulisan ini awalnya adalah paper yang saya presentasikan dalam seminar "64 Tahun Kementerian Agama: antara Harapan dan Kenyataan," yang diselenggarakan oleh Kementerian Agama pusat, Jakarta, pada 21 Januari 2010, di mana Prof. Dr. M. Amin Abdullah hadir, bersama para rektor dan ketua PTAIN serta Kepala Kantor Wilayah Kementerian Agama se-Indonesia. Tulisan ini saya dedikasikan kepada Prof Dr. M. Amin Abdullah untuk ulang tahun beliau yang keenampuluh.

[1] Lihat, misalnya, N.J. Demerath dan Rhys H. Williams, *A Bridging of Faiths: Religion and Politics in a New England City* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992); Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago, London: University of Chicago Press, 1994); Lester Kurtz, *Gods in the Global Village* (Thousand Oaks, California: Pine Forge Press, 1995); Ronald F. Thiemann, *Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy* (Washington D.C.: Georgetown University Press, 1996); Veit Bader, *Secularism or Democracy?Associational Governance of Religious Diversity*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007.

masing-masing.[2] Mereka mempertimbangkan apakah paradigma lama, yakni pemisahan antara negara dan agama, dengan berbagai variasinya, dari yang ketat sampai yang longgar, yang mereka terapkan selama ini masih relevan, ataukah harus direvisi. Indonesia mempunyai pengalaman tersendiri dalam mengelola pluralitas dan pluralisme agama, yakni dengan konsep "Negara dengan Kementerian Agama". Di tengah-tengah sejumlah model tadbir keberagaman agama, ini sebenarnya dapat menjadi satu teori alternatif. Namun, tidak dapat dipungkiri, problemnya selama ini muncul pula anomali-anomali yang justru menciptakan problem keagamaan, dari diskriminasi agama dan keyakinan minoritas sampai pada konflik antaragama dan absennya negara dalam upaya situasi konflik itu.

Tulisan ini merupakan refleksi atas politik tadbir keagamaan di Indonesia sejak masa kolonial sampai saat ini, secara garis besar, dan tidak akan masuk dalam detil-detil masalah. Meskipun menyinggung Kementerian Agama, artikel ini lebih mendiskusikan tentang tadbir keberagaman agama (*governance of religious diversity*) oleh negara secara luas yang mempunyai kementerian khusus yang menangani masalah agama. Dengan refleksi ini diharapkan kita dapat mengetahui arti penting tadbir keragaman agama di Indonesia, mengevaluasinya dan berupaya menawarkan konsep yang relevan dengan konteks Indonesia masa kini. Apa yang saya maksud dengan tadbir humanistik atas keragaman agama dengan mendasarkan diri pada nilai humanisme Indonesiawi, yakni tadbir keragaman agama di Indonesia berdasarkan atas prinsip kemanusiaan, keadilan dan keberadaban. Sebelum sampai pada tawaran itu, penulis akan melihat perkembangan tadbir keragaman agama di Indonesia selama ini secara kritis.

Negara Pancasila dengan Kementerian Agama: Eksperimentasi Sambil Jalan?

Perlu diingat bahwa Indonesia pasca-kolonial pernah melakukan eksperimentasi "Negara Tanpa Kementerian Agama", implementasi konsep kelompok "nasionalis netral agama" (*religiously neutral*). Saat

---

[2] Di dalam tulisan ini saya menggunakan istilah "tadbir", ketimbang "tata kelola", untuk "governance". Terima kasih kepada Eko Endarmoko, penulis *Tesaurus Bahasa Indonesia* (2007), atas sarannya untuk menggunakan istilah ini.

itu urusan agama dimasukkan dalam Kementerian Pendidikan, Pengajaran dan Budaya, yang saat itu mentrinya adalah Ki Hajar Dewantara. Ternyata eksperimentasi "nasionalis netral agama", yang saya sebut sebagai "eksperimentasi pertama" tadbir keagamaan gagal. Eksperimentasi ini hanya bertahan selama empat bulan pertama negara ini berdiri, yakni dari 2 September 1945 sampai dengan saat Kementerian Agama berdiri 3 Januari 1946. Mengapa eksperimentasi ini gagal? Menurut saya, kegagalan ini disebabkan karena negara saat itu menghadapi ancaman kembalinya tentara Belanda dengan mendompleng NICA dalam Agresi Belanda II, sementara negara saat itu membutuhkan peran serta umat Islam sebagai majoritas. Kekecewaan tokoh-tokoh Muslim saat itu terkait dengan dihapuskannya tujuh kata dalam Piagam Jakarta, tidak disetujuinya persyaratan president beragama Islam, dan tidak disetujuinya pendirian Kementerian Agama dikhawatirkan akan berpengaruh pada mobilisasi rakyat menghadapi ancaman itu. Usulan kembali adanya Kementerian Agama muncul pada siding BPKNIP pada 26 November 1945, diusulkan oleh KH Abudardiri, KH Saleh Suaidy dan M Sukoso Wirjosaputro perwakilan KNI Karesidenan Banyumas.[3] Usulan itu segera ditanggapi positif oleh Soekarno dan Sjahrir, dan kemudian disetujui "secara aklamasi" oleh sidang BPKNIP. Baru kemudian secara resmi dikeluarkan Penetapan Pemerintah pada 3 Januari 1946. Saat itu masih disebut "Departemen Agama", padahal nama-nama yang lain adalah "Kementerian". Status "kementerian" baru diberikan pada masa cabinet Sjahrir II pada 12 Maret 1946. Oleh karena itu sempat diperdebatkan kapan kementerian ini didirikan, apakah 3 Januari 1946 ataukah 12 Maret 1946. Namun Kementerian Agama kemudian pada 1956 mengeluarkan "Penetapan Menteri Agama No 6 tahun 1956 tentang Berdirinya Kementerian Agama RI", tertanggal 1 Maret 1956, menetapkan 3 Januari 1946 sebagai tanggal berdirinya Kementerian Agama.[4] Muncul lah kritik dari sejumlah pihak bahwa Kementerian

---

[3] Ini adalah usulan ketiga. Usulan pertama dilakukan pada akhir masa penjajahan Belanda pada 1941 oleh MIAI melalui GAPI (Gabungan Politik Indonesia) dengan nama "Kementerian Urusan Islam Khusus". Memorandum GAPI diajukan melalui Komisi Visman, namun tidak disetujui. Usulan kedua melalui sidang PPKI, 2 hari setelah Proklamasi Kemerdekaan, dengan usulan nama "Kementerian Urusan Agama".

[4] Saat itu yang menjadi "pejabat Menteri Agama" adalah Moh. Sardjan, yang

ini akan menjadi "langkah pertama penciptaan negara Islam".[5] Sejak awal, para Menteri-menteri Agama menunjukkan bahwa anggapan itu tidak benar. Sejak awal pula Menteri-menteri agama meyakinkan bahwa Kementerian ini hanya mengurusi "administrasi urusan agama", dan tidak akan masuk dalam urusan "internal agama". Nanti akan kita lihat bahwa *khittah* Kementerian Agama ini perlahan-lahan bergeser, jika tidak diingkari, karena kemudian kita menyaksikan bahwa kementerian ini telah jauh masuk dalam urusan internal agama.

Indonesia pada akhirnya adalah *religiously engaged state,* bukan *religiously neutral state*, dengan konsep "Negara dengan Kementerian Agama", sejak didirikannya kementerian ini pada 3 Januari 1946. Ini adalah "eksperimentasi kedua" bangsa Indonesia dalam mengelola politik keagamaan. Tidak ada negara-negara di dunia pada saat itu yang mempunyai Kementerian Agama, terutama dengan bentuk dan kewenangan sebagaimana yang dimiliki Kementerian Agama kita. Di negara-negara Islam, semua kementerian ada kaitan dengan agama, sehingga tidak perlu kementerian agama. Jikalau ada maka itu Kementerian Wakaf, atau Kementerian Wakaf dan Urusan Haji. Di Denmark ada semacam Kementerian Agama, yakni *Ministry for Ecclesiastical Affairs*, namun hanya mengurus masalah kecil administrasi keagamaan, seperti pencatatan anak-anak yang dibaptis, karena Denmark mempunyai agama negara dengan gereja resmi, Gereja Lutheran Evangelis.[6] Di Malaysia ada negara-negara bagian, di mana masing-masing mempunyai Mufti dan kebijakan sendiri, walau pada level pusat terdapat JAKIM di kantor Perdana Menteri. Semuanya tidak

---

meneruskan periode M Ilyas (19 Januari 1956-24 Maret 1956)—pada kabinet berikutnya kembali M. Ilyas menjadi Menag). Siapakah Moh. Sardjan tidak banyak diketahui. Azra dan Umam (1998) tidak menyebut namanya sama sekali. Kementerian Agama saat ini seharusnya menelusuri kembali sejarah hidup dan perannya dalam kementerian Agama. Azyumardi Azra dan Saiful Umam (ed.), *Menteri-menteri Agama RI: Biografi sosial politik* (Jakarta: INIS dan PPIM, 1998).

[5] J.W.M Bakker SJ, *De Godsdienstvrijheid in de Indonesische Grondwetten,* dalam *Het Missiewerk,* No. 4, 1956, 215; dikutip B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia,* The Hague: Martinus Nijhoff, 1971/1982), 106-7.

[6] Udenrigsministeriet, "Church and Religion," http://web.archive.org/web/20060208030036/http:// www.um.dk/Publikationer/UM/English/Denmark/kap1/1-14.asp, diakses 29 Mei 2013.

seperti Kementerian Agama kita. Jadi, ini menjadi tantangan bagi negara Indonesia untuk membuktikan (atau tidak membuktikan) bahwa dengan keberadaan kementerian ini politik keagamaan di negara kita dapat ditadbir dengan baik lebih baik di bandingkan negara-nagaae itu. Fakta bahwa Kementerian Agama masih bertahan, atau tepatnya dipertahankan, sampai saat ini, menunjukkan bahwa kementerian ini manjadi *kementerian yang mungkin paling sensitif*. Belum ada presiden yang berani berspekulasi menghapuskan Kementerian Agama, termasuk Gus Dur—walau beliau berani menghapuskan Departemen Sosial dan Departemen Penerangan. Bahkan keberadaannya telah diperkuat oleh Undang-Undang Nomor 39 Tahun 2008 tentang Kementerian Negara.

Munawir Sjadzali menegaskan bahwa dengan adanya Kementerian Agama ini pula negara kita bukanlah negara sekuler. Pernyataan ini benar dalam pengertian sekularisme sebagai "laicite", pemisahan yang ketat antara negara dan agama. Namun, negara-negara sekular pun banyak yang tidak bisa sepenuhnya penjauhkan dirinya dari agama, karena memang mereka mempunyai penduduk beragama. Atas nama Hak Asasi Manusia, termasuk hak beragama dan hak kewarganegaraan, mereka harus memberikan kebebasan dan proteksi. Inggris mempunyai gereja resmi (Anglikan) meskipun ia negara sekular. Perancis pun memberikan subsidi kepada rumah-rumah ibadah, termasuk gereja, sinagog, dan masjid. Artinya, sebenarnya negara kita masuk dalam kategori negara sekular juga, apalagi bukan berdasarkan atas agama tertentu, namun negara sekular yang lunak (*weak secular state*). Kelunakan itu karena dalamnya keterlibatah negara dalam urusan agama, meskipun bukan negara agama. Saya menyebutnya "religiously engaged state", negara yang melibatkan diri dalam urusan agama.[7] Negara sekular bukan berarti tidak bisa "religius". Pemilahan secular-religious yang ketat hanya ada dalam teori dan imajinasi. Banyak ahli studi agama yang menilai Amerika, misalnya, sebagai negara religius. Tentu bukan dalam makna teokrasi.

Namun, negara kita bukan negara yang sepenuhnya negara agama, dan bukan pula negara yang sepenuhnya sekular. Namun, dengan demikian, langkah politik keagamaan kita selalu *mondar-mandir* dan *bersaling tangkap* antara agamaisasi dan sekularisasi, dan juga merupakan hasil ketegangan, negosisai dan kompromi di antara

keduanya. Manusia yang dihasilkannya pun tidak sepenuhnya sekular dan tidak sepenuhnya religius, tapi moderat. Atau, ada pula seorang yang sangat sekular dalam orientasi politik dan ekonomi, namun sangat religius dalam orientasi kultural dan pendidikan. Walau tentu saja ada yang sangat sekular sehingga menafikan agama dan ada pula yang sangat religius sehingga menolak semua hal sekular.

Politik Tadbir Keragaman Agama: Warisan Kolonial?

Bagaimana politik tadbir keragama agama pasca-Kemerdekaan? Politik keagamaan kita pada pasca-kemerdekaan justru terinspirasi banyak oleh “model Shumubu”, yakni tadbir berbasis “mobilisasi agama”. Pada masa pendudukan, Jepang menerapkan “politik mobilisasi agama”, terutama Islam, melalui Shumubu (pusat) dan Shumuka (karesidenan). Islam dimobilisasi untuk kemenangan perang Nippon di Asia Timur. Pendekatan elitis dengan mengggandeng tokoh-tokoh agama mulai dilakukan pada masa ini. Dengan memobilisasi mereka diharapkan mereka dapat memobilisasi umat Islam yang ada di bawah binaan mereka. Oleh karena itu MIAI mendapatkan tempat yang sentral, sementara organisas-organisasi lain dilarang. MIAI ini nanti diubah namanya menjadi Masjumi. Pemerintah pendudukan Jepang pun membentuk pasukan perang Hizbullah dan Sabilillah, yang keduanya di bawah koordinasi Masjumi. Para ulama (kiyai) pada masa ini juga mendapatkan perhatian yang cukup besar. Shumubu mengadakan “Latihan Ulama” (Kyai Kosyukai) yang dilaksanakan di auditorium Shumubu di Gambir Timur.[8] Keterlibatan negara dalam

---

7 Saya memilah tipe negara menjadi “religiously established state”, “religiously neutral state”, dan “religiously engaged state”. Moch Nur Ichwan, “Official Reform of Islam: State Islam and the Ministry of Religious Affairs in Contemporary Indonesia, 1966-2004,” (Disertasi PhD, Tilburg University, 2006), 11-12.

8 *Latihan Ulama* diumumkan pertama kali di *Suara M.I.A.I.* 1: 10 (15 Mei 2603/ 1943), i-1. Rencananya saat itu *Latihan Ulama* saat itu dilaksanakan sebulan penuh pada bulan Juli, Agustus dan November 1943. Para pengajar dalam *Latihan Ulama* adalah: Mr. Soebagio, Dr. Prijono, KH Mas Mansoer, H. Agus Salim, Dr. Poerbotjaroko, Prof. Hoesein Djajadiningrat, Dr. H. Abdul Karim Amrullah, Kiyai Achmad Sanoesi, Hoesein Iskandar dan H. Abd. Halim. *Soeara M.I.A.I.* 1: 11 (1 Juli 2603/1943), 14. Tentang *Latihan Ulama* pertama dan kedua, lihat ‘Berita Hal Latihan Oelama’ dan H.A. Musaddad, ‘Pendapatan Selama Latihan Oelama’, *Soeara M.I.A.I.* 1: 17 (1 September 2603/1943), 10, 11.

penentuan Idul Fitri sudah dimulai pada masa ini, melalui Sooryo Hooin (Pengadilan Agama).[9]

Pada awal kemerdekaan, misalnya, Kementerian Agama turut serta melawan kembalinya Belanda dalam Agresi II. Kementerian Agama saat itu ikut terlibat gerilnya. KH Masjkur yang menjadi Menteri Agama dalam empat cabinet dari 11 November 1947 s.d 21 Januari 1950—ada periode di mana terdapat dua Menteri Agama (dengan Mr TM Hasan) pada masa pemerintahan darurat, 19 Desember 1948-13 Juli 1949) disebut sebagai "Menteri Agama gerilya".[10] Dan Kementerian Agama pada saat itu adalah Kementerian Agama gerilya.

Kementerian Agama juga terlibat secara ideologis dalam projek-projek politik Soekarno.[11] Saat itu semboyan Kementerian Agama adalah "Agama adalah unsur mutlak dalam revolusi indonesia dan nation-building".[12] Kadang juga dengan ekspresi "nation and character building". Kementerian Agama juga terlibat dalam mendukung "ganyang Malaysia", Manipol Usdek, Trikora, dan projek ideologis lainnya. Dalam upaya pembebasan Irian Barat (Papua), kementerian ini mempunyai "Staf Chusus Komando Pembebasan Irian Barat Departemen Agama".[13]

Banyak yang mengatakan bahwa politik kegamaan Soeharto lebih mengadopsi pendekatan Snouck Hurgronje. Ini tidak sepenuhnya salah, tapi juga tidak sepenuhnya benar. Namun, menurut saya, Soeharto dengan projek pembangunan dan ideologis Orde Baru-nya memadukan baik politik mobilisasi ala *Shumubu* dan *surveillance* ala Snouck-Hurgronje. Pemerintah kolonial Belanda menerapkan "politik *surveillance*" terhadap agama, terutama Islam, meskipun secara official

---

9 "Penetapan tentang Permoelaan Poeasa Ramadhan dan Hari Raja 'Idil Fitri tahoen 2602 Soemera atau 1361 Hidjrah," *Kan Po,* 1:1, boelan 8, 2602/1942, 13.

10 Ahmad Syafi'i, 'K.H. Masjkur: Kementerian Gerilya dan Waliyul Amri', dalam Azra dan Umam (1998), 53-79.

11 Saifuddin Zuhri, 'Peranan Agama dalam Manifesto-Politik', dalam *Agama Unsur Mutlak dalam Nation Building* (Jakarta: Lembaga Penggali dan Penjebar 'Api Islam', 1965), 244.

12 Saifuddin Zuhri, 'Departemen Agama sebagai Alat Revolusi dan Alat Nation dan Character Building', dalam *Agama Unsur Mutlak dalam Nation Building* (Jakarta: Lembaga Penggali dan Penjebar 'Api Islam, 1965), 395.

13 Saifuddin Zuhri, 'Departemen Agama 17 Tahun', dalam *Agama Unsur Mutlak dalam Nation Building* (Jakarta: Lembaga Penggali dan Penjebar 'Api Islam', 1965), 275.

memperkenalkan politik keagamaan yang netral (*religiously neutral*). Secara umum masalah agama secara umum ditangani oleh *Departement van Onderwijs en Eeredienst* (Departemen Pendidikan dan Agama), namun untuk masalah agama pribumi/Islam ditangani oleh Kantor voor Inlandsche Zaken. Terkait dengan agama pribumi (terutama Islam) diterapkan "politik *surveillance*" (mengamat-amati). Ini didasarkan atas pemilahan "Islam ritual" yang tidak berbahaya, dan "Islam politik" yang dianggap berbahaya. Pada hakekatnya pelaksana *surveillance* adalah penguasa-penguasa pribumi sendiri. Ini nampak dalam surat-surat yang ditujukan kepada Snouck Hurgronje yang saat itu berperan sebagai "konsultan resmi" urusan-urusan agama Hindia Belanda.

Dalam konteks ini Kementerian Agama lebih menjalankan strategi mobilisasi (ala Shumubu). Fungsi Kantoor voor Inlandsche Zaken untuk memberikan nasihat dalam bidang agama lebih diperankan oleh Balitbang Kementerian Agama, tapi minus *surveillance*. S*urveillance* dilakukan justru oleh badan intelejen, polisi dan militer (pada masa Orde Baru). Surveillance dilakukan Orde Baru untuk menggencet kelompok-kelompok Islam politik dan radikal (yang disebutnya anti Pancasila dan anti-Pembangunan), sedangkan politik mobilisasi dipergunakan untuk memobilisasi umat beragama, terutama Islam, untuk mendukung projek pembangunan nasional. Pancasila dinobatkan sebagai Asas Tunggal pada 1985, dan semua organisasi massa yang menentang dibubarkan. Strategi surveillance yang keras dipergunakan Soeharto dalam peristiwa Tanjung Priuk, di mana lebih dari seratus Muslim mati terbunuh tentara (ABRI). Namun Soeharto mengendurkan politik *surveillance*-nya setelah 1989, terutama setelah berdirinya ICMI. Halaqah-halaqah di kampus-kampus (terutama universitas umum) semarak bermunculan. Gerakan Tarbiyah mendapatkan lahan persemaian yang subur.

Lantas, bagaimana tadbir keagamaan pasca-Orde baru? Reformasi memberikan peluang politik (political opportunity structure) bagi kelompik-kelompok masyarakat sipil untuk mengartikulasikan diri mereka secara lebih terbuka. Namun, sejalan dengan itu, pemerintah justru mengalami pelemahan yang cukup akut. Timor Timur lepas dari NKRI. Banyak konflik horizontal berdasarkan etnis dan agama, seperti di Poso dan Maluku. Ini adalah masa transisi menuju demokrasi yang membuat negara gagap dan terkejut-kejut dengan perkembangan

masyarakat sipil yang makin menguat. Dalam konteks demokratisasi ini pula gerakan-gerakan bawah tanah bermunculan dengan kepercayaan diri yang tinggi. Gerakan Tarbiyah dan gerakan-gerakan Islam lainnya yang sudah mulai disemai pada masa akhir Soeharto semakin mempertegas eksistensinya dengan mendirikan organisasi, lembaga, dan partai politik. Lantas terjadi Bom Bali, Bom Marriot, dan bom-bom terror lainnya. Artinya, negara tidak lagi mampu menjalankan baik politik surveillance—karena tidak popular di tengah-tengah iklim demokratisasi—maupun politik mobilisasi, karena kepercayaan masyarakat kepada negara sangat lemah. Mobilisasi yang dilakukan kelompok-kelompok masyarakat sipil-lah yang justru mendapatkan sambutan yang gempita.

Yang terjadi adalah masa kegamangan (*disoriented*) dalam politik keagamaan Indonesia, terjebak dalam dua tuntutan utama: demokratisasi pada satu sisi, dan desakan "religionisasi majoritas" (dalam hal ini Islamisasi) pada sisi yang lain. Yang terajadi kemudian adalah "religionisasi dalam konteks demokratisasi", yakni religionisasi melalui prosedur-prosedur demokratis—melalui partai politik dan parlemen. Tekanan ini sedemikian kuatnya, sehingga pemerintah, dalam hal ini Departemen/Kementerian Agama, lebih memilih kecenderungan ini. Ini yang kemudian mengarahkan kepada "politik representasi" dalam governasi agama. Ini terlihat dalam berbagai produk legislasi pasca-Orde Baru yang lebih bernuansa keagamaan. Ini adalah pilihan pragmatis untuk berpihak kepada majoritas, dengan sebuah logika "representasi" dan legitimasi pemaknaan demokrasi sebagai "pemerintahan [kekuasaan?] di tangan majoritas." Singkatnya: *The winner takes all*.

Van Nieuwenhuijze dalam artikelnya "The Indonesian State and 'Deconfessionalized' Muslim Concept" mengatakan bahwa sila pertama Pancasila (Ketuhanan yang Mahaesa) dan keberadaan Departemen Agama justru mampu melakukan "dekonfessionalisasi" terhadap Islam, sehingga Islam Indonesia menjadi "toleran dan moderat." Dekonfessionalisasi di sini adalah: "sebuah upaya untuk menghilangkan ujung-ujung tajam eksklusifitas, sehingga terhindar dari hal-hal yang menurut hukum tak tertulis adalah tabu bagi pertukana pandangan antarkelompok keagamaan." [14] Untuk mencapai ini, seseorang harus

---

[14] Dikutip dalam Bahtiar Effendy, *Islam and the State: The Transformation of Islamic Political Ideas and Practices in Indonesia*, (Disertasi PhD, Ohio State Uni-

telah mencapai tingkat tertentu sofistikasi atau sekularisasi. Pendapat ini dikritik oleh Bahtiar Effendy (1994) bahwa teori Nieuwenhuijze didasarkan atas asumsi bahwa Islam dan politik itu tidak dapat dipisahkan dan melihat realitas politik Islam Indonesia dalam kerangka yang statis dan dikotomis, ketimbang dinamik.[15]

Namun, kendatipun demikian, kritik Bahtiar Effendy tidak menggugurkan relevansi teori van Niewenhuijze ini, karena kebanyakan Muslim sendiri (kecuali yang liberal-progresif) dan juga sejumlah aktor dalam pemerintah melihat Islam dan politik sebagai tak terpisahkan, walau pemaknaan mereka belum tentu sama. Teori van Nieuwnhuijze ini tetap valid dalam melihat keberadaan Kementarian Agama, paling tidak sampai runtuhnya Orde Baru. Dan pada era reformasi yang kita saksikan justru sebaliknya, di mana Sila pertama Pancasila dan Kementerian Agama mengarah kepada "semi-konfessionalisasi" atau malah "konfessionalisasi" agama, dengan munculnya sejumlah undang-undang, perundang-undangan, perda-perda berbasis Islam, dan penerapan secara resmi syariat Islam di Aceh.[16] Selama ini politik tadbir keagamaan pasca-Orde Baru lebih mengarah pada politik representasi dan konfessionalisasi.

Selain hal di atas, pada masa pasca-Orde Baru, *legacy* Soeharto ini tidak serta-merta hilang. Tentara memang sudah kembali ke barak dan dwi-fungsi ABRI/TNI telah dipreteli. Namun ada lembaga negara lain yang menggantikan, terutama setelah Bom Bali 2002, yakni Densus 88 (Detasemen Khusus 88) Anti-Teror, dan Badan Intelejen Negara (BIN), sebagai lembaga yang melakukan surveillance dan sekaligus tindakan bersenjata, bahkan seakan-akan punya *licence to kill* terhadap orang-orang yang dicurigai sebagai teroris.

---

versity, 1994), 51-2.

15 Effendy, *Islam and the State*, 51-2.

16 Tentang penerapan syariat di Aceh, lihat, misalnya, Moch Nur Ichwan, "The Politics of *Shariatization*: Central Governmental and Regional Discourses of Shari'a Implementation in Aceh," dalam Michael Feener dan Mark Cammack (ed.), *Islamic Law in Modern Indonesia*, (Harvard: Islamic Legal Studies Program, Harvard University Press, 2007) dan R. Michael Feener, *Shari¿a and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia* (Oxford: Oxford University Press, forthcoming 2013).

Beberapa Problem Politik Tadbir Keragaman Agama

Berikut ini adalah beberapa—belum semuanya—problem krusial politik tadbir agama yang muncul beberapa dekade terakhir.

Agama dan "Agama Resmi": Politik(ing) Definisi

Sering kita dengan bahwa agama resmi di Indonesia adalah Islam, Protestan, Katolik, Hindu, Buddha, dan Khonghucu. Pada masa Orde Baru, ini lebih ditegaskan lagi bahwa "agama" itu haruslah mempunyai tuhan, nabi, kitab suci. Ini adalah bias agama samawi. Kementerian Agama harus mendefinisikan kembali "agama" dan dengan demikian juga "urusan agama", supaya jelas batas-batas aspek apa saja yang boleh dimasuki oleh negara, dan aspek-aspek apa saja yang tidak. Pada masa awalnya, Kementerian Agama hanya menangani masalah administratif agama. Memang pada tahap selanjutnya, Kementerian Agama melakukan pula peran-peran ideologis, baik dalam nation-building maupun pembangunan nasional. Dalam hal tertentu Kementerian ini juga bersinggungan dengan partai politik, misalnya, Partai NU pada masa Orde Lama dan Golkar pada masa Orde Baru. Kementerian ini juga mencatat perebutan kuasa antara organisasi Islam terbesar di negeri ini, Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah.

Pendefinisian kembali agama dan urusan agama menjadi penting, karena ini terkait dengan cakupan kerja Kementerian Agama. Menteri Agama pertama, H.M. Rasjidi, mengatakan bahwa *Kementerian Agama tidak akan mengintervensi urusan internal agama, namun sebaiknya, akan memberikan tempat yang layak kepada semua agama untuk hidup*.[17] Namun, nampaknya Kementerian Agama pasca-Orde Baru lebih terinspirasi oleh *Agenda Kementerian Agama 1951-1952,* yang mengatakan bahwa lapangan pekerjaan Kementerian Agama ialah *mengurus segala hal yang bersangkut paut dengan agama dalam arti seluas-luasnya*.[18] Namun ini memang yang terjadi akhir-akhir ini adalah bahwa definisi agama itu "meluas tapi menyempit": meluas karena hal-hal yang dulu tidak

---

[17] Departemen Agama, *Amal Bakti Departemen Agama RI: Eksistensi dan Derap Langkahnya* (Jakarta: Departemen Agama RI, 1996), 19-20.

[18] Ini juga terefleksikan dalam Koordinator Bidang Seminar, "Proposal Kegiatan Seminar Sehari '64 Tahun Kementerian Agama: Antara Harapan Dan Kenyataan'," Desember 2009, 1.

dianggap bagian dari "urusan agama", kini menjadi "urusan agama", karena memang pemahaman "seluas-luasnya". Dan meskipun meluas, tetapi ini semua justru *menyempit dan mengerucut* menjadi urusan salah satu agama tertentu. Sudah lama muncul kritik dan sindiran "Departemen/Kementerian Agama Islam".

Saya kira ini harus dipertegas, karena tidak mungkin mengurusi *agama dalam arti seluas-luasnya,* karena memang Indonesia bukan negara agama. Selain itu, jika tetap diterapkan *agama dalam arti seluas-luasnya* dikhawatirkan akan muncul anarkhisme, karena cakupan agama menurut masing-masing agama di Indonesia berbeda-beda. Dalam konteks semacam ini agama minoritas akan semakin terpinggirkan. Jika agama dan urusan agama ini tidak didefinisikan secara baik, dengan melibatkan unsur-unsur agama di Indonesia, maka *agama bisa tetap menjadi sumber konflik dan perpecahan*, dan ini dilanggengkan oleh Kementerian Agama. Saya kira ini akan memberikan citra yang kurang baik terhadap Kementrian Agama. Bagaimana pun juga harus ada batasan, aspek apa saja dari agama yang boleh diatur oleh Kementerian Agama. Saya kira perlu kembali kepada "khittah" Kementerian Agama sebagaimana dikatakan H.M. Rasjidi di atas.

Berkaitan dengan "agama resmi", kapan istilah ini muncul? Sepanjang pembacaan saya atas buku *Peraturan Perundang-undangan Kehidupan Beragama* (Depag, 1999), yang mencakup paling tidak ada 110 regulasi negara tentang agama dalam bentuk undang-undang, Surat Keputusan atau Surat Keputusan Bersama, Instruksi, Surat Edaran, Radiogram/Telegram, Pedoman dasar yang ditandatangani soleh Presiden, Jaksa Agung, Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri,[19] tidak ada yang menyebutkan adanya "agama resmi". Kalau kita cermati Konstitusi kita, istilah "agama resmi" dan "agama tidak resmi" juga tidak muncul. UUD 45 (amandemen) Pasal 28E:1: "Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya…" Pasal 28i:1, menyebutkan "….hak beragama…adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun." Pasal 29:2: "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya

---

[19] Departemen Agama, *Peraturan Perundang-undangan Kehidupan Beragama* (Jakarta: Departemen Agama RI, 1999).

itu." Juga dalam UU No. 39/1999 tentang Hak Asasi Manusia (4 dan pasal 22) juga tidak ada istilah agama resmi dan tidak resmi. Agama dalam konstitusi kita bersifat umum.

Nampaknya istilah "agama resmi" ini muncul sebagai interpretasi atas UU No.1/PNPS/1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama, yang menyebutkan bahwa "agama-agama yang dipeluk oleh penduduk Indonesia, yaitu Islam, Kristen Katolik, Hindu, Buddha dan Khonghucu (Confusius)" (Pasal 1). Dari redaksinya, pasal itu sama sekali tidak menegaskan keenamnya sebagai agama resmi (Khonghucu nanti dianulir pada awal pemerintahan Soeharto). Istilah agama resmi pun tidak depergunakan dalam UU itu. Penjelasan pasal ini justru menyebutkan adanya agama-agama lainnya seperti Yahudi, Zoroaster, Shinto, dan Taoisme.

Istilah "agama resmi" justru muncul dalam dokumen resmi negara pada masa Pasca-Orde Baru, yakni dalam Keputusan Presiden RI No. 40/2004 tentang Rencana Aksi Nasional hak Asasi Manusia Indonesia tahun 2004-2009, bagian III:3:1: "Pencatatan perkawinan bagi pemeluk agama dan keyakinan di luar *5 agama resmi*". Di sini pun hanya lima agama yang disebut "agama resmi"—tanpa Khonghucu. *Namun Keputusan Presiden ini bukan landasan yang kuat*, dan hanya terkait dengan suatu program tertentu dan mempunyai jangka waktu terbatas. Nampaknya ini muncul karena sikap *taken for granted* terhadap istilah "agama resmi" yang dipakai selama Orde Baru.

Istilah baru malah muncul, "agama yang belum diakui", dalam UU No. 23/2006 tentang Administrasi Kependudukan (pasal 8:2; 61:4; 64:2). Apakah ini berarti bahwa ada kemungkinan "agama-agama yang *belum* diakui" itu akan "diakui" pada masa mendatang?

Sikap Kementerian Dalam Negeri (cq Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil) pun belum menunjukkan arah yang akomodatif terhadap penganut Konghucu dalam pencantuman agama dalam KTP, kartu Keluarga dan pernikahan, walau Kementerian Agama sudah cukup tanggap dalam memasukkan Konghucu sebagai agama. Pada 24 Januari 2006, Menteri Agama mengirimkan surat kepada Menteri Dalam Negeri yang menegaskan bahwa Departemen Agama "melayani umat Konghucu sebagai sebagai umat penganut agama Konghucu".[20]

---

[20] Nicola Colbran, "Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan di Indonesia: Jaminan Normatif dan Pelaksanaannya dalam Kehidupan Berbangsa dan

Atas dasar ini seharusnya Konghucu juga mempunyai Direktorat Jendral tersendiri.

Agama Pribumi: Termarginalisasi, Terviktimisasi

Pengertian agama di dalam UUD 1945 dan amandemennya selalu dipahami sebagai agama "resmi", bukan termasuk agama-agama pribumi. Padahal tidak ada satu pasal pun yang menyebutkan bahwa agama itu adalah agama "resmi" dan aliran kepercayaan. Padahal Indonesia mempunyai ribuan agama pribumi. Mereka adalah agama yang muncul di wilayah negara ini. Di antaranya adalah agama yang sangat kuno yang dianut oleh suku-suku bangsa yang ada di Indonesia, dan di antaranya muncul pada periode modern. Di antara mereka ada yang sudah punah, dan ada pula yang masih bertahan. Mereka ini dikategorikan bukan sebagai "agama" tetapi sebagai "aliran kepercayaan". Agama telah didefinisikan oleh negara sebagai keyakinan yang, antara lain, mempunyai tuhan, kitab suci, nabi, dan ritual tertentu. Definisi ini jelas bias agama moniteistik yang mengklaim bersumber pada wahyu dari Tuhan kepada seorang nabi dan mewujud dalam kitab suci, yang diantaranya mengajarkan ritual-ritual tertentu. Dalam konteks Islam, agama semacam ini disebut *din samawi* (agama langit). Adapun agama-agama yang tidak mempunyai kriteria semacam itu disebut sebagai *din ardhi* (agama bumi). Para ulama Islam klasik pun, dengan pemilahan ini, sebenarnya telah mengakui bahwa agama yang muncul dari akal budi manusia itu juga agama (*din*). Yang menjadi masalah adalah apabila dengan otoritasnya negara berpihak kepada agama langit (asing), dan mengabaikan, memarginalisasi, dan tidak jarang malah mem-viktimisasi agama bumi (pribumi). Ini jelas merupakan perilaku yang tidak adil negara kepada warganegaranya dan juga kepada warisan peradaban bangsa sendiri.

Setelah pemberangusan Partai Komunis Indonesia (PKI), pemerintah memaksakan tafsir bahwa, berkaitan dengan sila Ketuhanan Yang Maha Esa, manusia Indonesia harus beragama, dan hanya ada lima agama resmi, yakni Islam, Protestan, Katolik, Hindu dan Buddha. Konghucu yang awalnya diakui oleh Soekarno pun dianggap

---

Bernegara," dalam Tore Lindholm et al (eds), *Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan: Seberapa Jauh?* Yogyakarta: Kanisius, 2010, 693.

bukan agama lagi. Agama-agama pribumi dipaksa berafiliasi kepada salah satu dari lima agama itu. Ini jamak disebut sebagai "politik agamaisasi". Orang yang tidak beragama salah satu dari kelimanya terancam dianggap sebagai komunis, stigma yang saat itu, dan bahkan sampai berakhirnya Orde Baru pada 1998, dapat menimbulkan bahaya besar. Agama Towani Tolotang, misalnya, harus menjadi bagian dari agama Hindu berdasarkan atas Keputusan Dirjen Bimas Hindu Bali/ Budha No. 2/1966.[21] Alasan penggabungan Towani Tolotang ke dalam agama Hindu berdasarkan atas pertimbangan bahwa ia mempunyai praktek keagamaan yang mirip dengan agama Hindu. Alasan yang sama juga dilakukan atas Agama Kaharingan yang menjadi Hindu Kaharingan. Dan masih banyak lagi agama pribumi di Indonesia yang mengalami nasib yang sama, bahkan lebih parah, seperti Samin, Tengger, Permalim, Sunda Wiwitan, Patuntung dan banyak agama Jawa. Karena pemaksaan pengagamaan ini, data sensus di Indonesia, terkait masalah agama, tidak sepenuhnya dapat dipertanggung-jawabkan.

Saya kira sudah waktunya negara mengakui bukan hanya agama langit-asing-import, tetapi juga agama bumi-pribumi-pertiwi. Tidak perlu lagi yang terakhir ini dikategorikan sebagai aliran kepercayaan, karena masing-masing agama sebenarnya juga mempunyai aliran-aliran kepercayaannya sendiri walau dalam pengertian yang berbeda. Memaksa penganut-penganut agama pribumi berafiliasi kepada lima dan kemudian enam agama "resmi" adalah penafian, jika bukan penghinaan terhadap eksistensi mereka. Seringkali mereka yang menolak akomodasi agama-agama pribumi berargumen bahwa jika mereka juga diurus oleh Kemenag, itu artinya akan lebih banyak anggaran yang dikeluarkan untuk urusan agama. Logika budgeting semacam ini tidaklah dapat diterima. Selama ini, mereka juga mendapatkan bantuan negara melalui Kementerian Pariwisata dan Kebudayaan atau Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, atau melalui jalur-jalur lain, dan tidak ada masalah. Ini adalah masalah

---

[21] Lihat, misalnya, Martin Ramstedt, *'Hinduism' in Modern Indonesia: A Minority Religion Between Local, National and Global Interests* (London: Curzon in Association With IIAS, 2003); Hasse J, "Kebijakan Negara Terhadap Agama Lokal 'Towani Tolotang' di Kabupaten Sidrap, Sulawesi Selatan," *Jurnal Studi Pemerintahan*, 1: 1 (Agustus 2010), 145-164.

tidak adanya kebijakan yang manusiawi, adil, dan beradab bagi sesama warganegara dalam menggunakan hak mereka dalam beragama dan berkeyakinan. Dalam konteks ini, agama-agama pribumi haruslah juga diakui sebagai agama Indonesia, dan berhak hidup di Indonesia sebagai agama, bukan sebagai aliran kepercayaan atau penghayat kepercayaan kepada Tuhan yang Maha Esa, kecuali jika mereka sendiri menolaknya. Oleh karena itu diperlukan satu direktorat jenderal khusus dalam Kementerian Agama yang mengurusi semua (bukan satu persatu) agama-agama pribumi. Kemungkinan lain adalah bahwa tidak perlu lagi ada direktorat khusus bagi agama-agama tertentu; direktorat lebih diarahkan pada perlindungan atas hak beragama dan berkeyakinan semua warganegara, dan dialog serta hubungan harmonis antarumat beragama.

Hubungan dan Dialog Antaragama: Projek Peradaban yang Terabaikan

Indonesia adalah negara yang plural secara agama, sehingga apabila tidak ditadbir dengan baik akan melahirkan perpecahan bangsa. Pada masa Mukti Ali sebagai Menteri Agama, hubungan dan dialog antaragama (antariman) mendapatkan penekanan yang signifikan. Mungkin karena beliau adalah seorang pakar dalam ilmu Perbandingan Agama dan praktisi dialog antaragama, baik di dalam maupun di luar negeri. Program ini dilanjutkan oleh para menteri agama setelahnya dengan intensitas yang berbeda-beda, tetapi semakin ke sini nampaknya semakin menipis.

Tak dapat dipungkiri bahwa pada masa Orde Baru, umat-umat beragama "dipaksa damai" oleh rejim Soeharto: damai internal umat beragama, antarumat beragama, dan umat beragama dengan pemerintah. Hasilnya banyak upaya dialog diupayakan. Tak dapat dipungkiri bahwa dialog itu biasanya bersifat elitis dan formalistik, dan tidak menyetuh akar-rumput. Namun, itu sudah lumayan bagus. Dampaknya, pada masa itu Indonesia dikenal sebagai negara yang patut dicontoh setidaknya oleh negara-negara mayoritas muslim dalam hal hubungan antaragama.

Pasca-Orde Baru hubungan dan dialog antaragama ini justru kurang pendapatkan penekanan yang memadai bahkan terabaikan. Yang muncul malah Peraturan Bersama Menteri No. 9 tahun 2006/ No. 8 tahun 2006 tentang Pedoman pelaksanaan Tugas Kepala daerah/ Wakil Kepala daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama,

pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadah. Ini memang perlu. Namun dampaknya adalah bahwa hubungan dan dialog antaragama *diperas* hanya sebatas masalah pendirian rumah ibadah dan pendirian Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB), sementara problem hubungan antaragama sangat kompleks. FKUB pun terlalu "elitis", tidak jauh beda, atau bahkan lebih elitis daripada pada lembaga serupa pada masa Orde Baru. Dalam FKUB pun paradigma yang dipakai lebih bersifat "politis" dan lebih menyuburkan penegasan identitas masing-masing "perwakilan" agama. Dukungan pemerintah yang terfokus pada FKUB ini berdampak pada melemahnya dialog antaragama akhir-akhir ini pada level masyarakat sipil. Lembaga-lembaga dialog antaragama atau antariman, seperti Dian/Interfidei, juga tidak sebergairah dulu. Bahkan muncul berbagai "penghinaan" dan "pidato kebencian" terhadap agama lain dim masyarakat—baik disengaja maupun tidak dalam diskusi-diskusi, seminar-seminar, pertemuan-pertemuan dan khutbah-khutbah keagamaan. Upaya-upaya pada level akar rumput dan pendekatan-pendekatan kultural dalam hubungan dan dialog antaragama tidak didorong untuk berkembang lebih baik.

Penyesatan dan Labelling "Penodaan Agama": Negara Perpanjangan Tangan Ortodoksi

Penyesatan kelompok minoritas karena ia berbeda memang sudah berjalan di negeri ini sejak awal Islamisasi nusantara, seperti yang terjadi pada Syaikh Siti Jenar di Jawa dan Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani di Aceh. Penyesatan ini terus terjadi pada masa-masa berikutnya. Setelah didirikannya Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada 1975, terdapat banyak kelompok keagamaan Muslim yang disesatkan oleh lembaga ini, dan semakin banyak lagi sejak 2005, ketika sejumlah fatwa sesat dikeluarkan, atau lebih tepatnya sejak 2007, ketika "kriteria aliran sesat" dikeluarkan. Sejak dikeluarkannya kriteria ini, MUI di level nasional dan lokal cukup aktif memantau kelompok-kelompok kegamaan Muslim minoritas yang dianggap keluar atau bukan dari mainstream Sunni, seperti Syi'i, yang jelas-jelas berbeda dari Sunni sejak awalnya. Kriteria aliran sesat yang tak pernah didiskusikan dengan organisasi-organisasi massa Islam ini lalu dipergunakan, bukan hanya oleh MUI lokal tetapi juga oleh kelompok-kelompok masyarakat sendiri, untuk menilai kelompok-kelompok

lainnya. Yang menjadi masalah adalah adanya sejumlah kriteria seperti "pasal karet" yang bisa dipahami sesuai dengan kepentingan kelompok tertentu. Dan yang lebih berbahaya lagi adalah hal ini seringkali diikuti oleh tindak kekerasan dan pengusiran terhadap kelompok minoritas ini. Kasus Ahmadiyah di Mataram dan beberapa daerah lainnya, serta kasus Syiah di Sampang, Madura, menunjukkan hal ini. Bahkan dalam kedua kasus terakhir ini pemerintah daerah membiarkan dan bahkan menyetujui serta mengintimidasi pengusiran dan diskriminasi hak-hak kewarganegaraan mereka, dan dalam hal tertentu sejumlah aparat juga terlibat dalam kekerasan terhadap mereka.

Hal ini diperparah dengan pengaitan issu kesesatan ini dengan "penodaan" dan "penyalahgunaan" agama dalam UU No.1/PNPS/ 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama, dan KUHP pasal 156A. Namun, dari 110 aturan tentang agama (tahun 1999, sekarang lebih), terdapat 51 aturan yang berisi tentang pelarangan sekte, ajaran, kegiatan agama, buku-buku, kalender dan lain sebagainya, yang oleh negara dianggap menyebarkan paham sesat, menyimpang dari arus utama, atau menodai suatu tradisi agama tertentu. Dari 51 larangan yang dikeluarkan pemerintah itu: 32 aturan (63%) berhubungan dengan umat Islam; 7 aturan (14% berkaitan dengan umat Kristiani (Protestan/Katolik); 11 aturan (21%) berkaitan dengan Aliran Kepercayaan; dan 1 aturan (2%) berkenaan dengan kelompok lain. Dari 51 larangan ini pula, terdapat: 31 aturan (31%) tentang larangan sekte atau doktrin tertentu yang dianggap menyimpang; 15 (29%) larangan buku, majalah, symbol, kalender, komik atau gambar; dan 5 aturan (10%) tentang lainnya, seperti pernikahan beda agama.[22]

Yang menjadi masalah adalah, selain bagaimana menafsir kriteria sesat, bagaimana menafsirkan UU PNPS di atas. Sejauh mana seseorang atau sebuah kelompok dianggap melakukan "penyalahgunaan" dan "penodaan" agama? Ini terkait dengan siapa yang ada dalam kekuasaan. Jika tidak ditafsirkan secara objektif, pengertiannya bisa sangat melebar, dan dapat dipergunakan oleh suatu kelompok agama untuk menyerang kelompok agama lainnya, terutama yang

---

22 Ismatu Ropi, "Masa Depan Pluralisme dan Kebebasan Beragama di Indonesia," 26 September 2007; dikutip dalam Lindholm et al (2010), 779.

bukan mainstream. Bukan berarti tidak diperlukan aturan dalam hal ini. UUD 1945 (Amandemen) telah mengatur ini pula dalam pasal 28 J ayat 1 dan 2, dalam konteks perlindungan hak asasi manusia orang lain dalam "tertib bermasyarakat, berbangsa dan benegara" yang dengannya setiap orang wajib tunduk pada "pembatasan yang ditetapkan dengan undang-undang". Fajrul Falaakh, pakar hukum UGM, melihat tidak adanya masalah dengan UU PNPS, dengan mempertimbangkan luasnya definisi agama dalam penjelasannya, namun mempermasalahkan "law in action"-nya yang berpihak kepada tafsir yang diskriminatif.[23] Yang menjadi masalah adalah bahwa apa yang dikatakan Fajrul Falaakh itu terkait dengan masalah agama. Penerapannya pada kelompok minoritas dalam agama yang dianggap sesat masih merupakan persoalan serius.

Yang perlu diperjelas adalah posisi Kementerian Agama dalam kasus-kasus yang disebut "penyalahgunaan" dan "penodaan" agama. Seringkali nampak kegamangan Kementerian ini untuk masuk ke dalamnya, jika tidak sengaja cuci tangan. Ini hanya dilihat sebagai kasus hukum, sehingga diserahkan ke pengadilan. Komentar Presiden SBY dan Menteri Agama Suryadarma Ali yang menyetujui penyesatan kepada Ahmadiyah dan Syiah makin membingungkan peran negara dalam melindungi hak konstitusional warganya dalam beragama. Dengan sikap semacam ini, pemerintah mempunyai andil dalam viktimisasi warga Ahmadiyah dan Syi'ah. Warga Ahmadiyah di Mataram tidak dapat kembali ke rumahnya lagi, dan dipaksa tinggal di Transito. Bahkan mereka tidak mendapatkan KTP, sehingga mereka tidak mendapatkan berbagai fasilitas, seperti Jamkesmas, Jampersal, Jamkesda dan tidak dapat bekerja. Di tempat lain, di Cikesik, warga Ahmadiyah diserang, dibakar rumahnya, dan dibunuh. Orang-orang Syiah di Sampang, Madura, juga demikian, 49.rumah mereka dibakar dan diusir dari kampung mereka. Setelah diusur ke GOR Sampang, kemudian mereka diusir lagi dengan alasan GOR akan dipergunakan untuk suatu acara kelompok majoritas. Di sini jelas negara gagal memberikan jalan keluar yang berkemanusiaan yang adil dan beradab, yakni melindungi mereka sebagai warganegara, yang

---

[23] Ini adalah pendapat Fajrul Falaakh dalam Seminar dan launching buku *Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan: Seberapa Jauh?,* diselenggarakan oleh CRSD-UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 10 Desember 2009.

mempunyai hak-hak sipil yang setara dengan warganegara lainnya yang berafiliasi ke ormas-ormas Islam lainnyadiam.

Konflik Antaragama dan Perlindungan Negara

Pada masa Orde Baru, Indonesia pernah dianggap sebagai contoh negara Muslim yang ideal dalam hubungannya dengan kerukunan umat beragama. Namun, tidak lama setelah Orde Baru runtuh, konflik horizontal muncul di mana-mana di antaranya bernuansa agama, misalnya di Poso dan Maluku. Konflik agama semacam ini selalu di kataan bukan konflik agama, namun konflik bermotifkan ekonomi yang menggunakan agama sebagai tameng ideologis. Apa bedanya? Yang jelas agama dilibatkan sebagai salah satu—jika bukan satu-satunya—legitimasi konflik. Pertanyaannya adalah di manakah peran Kementerian Agama? Dalam kasus Poso dan Maluku yang paling banyak berperan justru Menkopolkam. Konflik agama selalu didefinisikan sebagai masalah "keamanan", bukan masalah agama. Padahal, seharusnya Kementerian Agama mengambil peran sentral dalam upaya pencegahan, penanganan, rekonsiliasi dan rehabilisasi pasca-konflik. Jawaban paling relevan adalah bahwa Kementerian Agama di daerah-daerah konflik tersebut dianggap sebagai "bagian dari masalah", karena biasnya yang kental pada agama tertentu—yang kebetulan merupakan salah satu pihak yang berkonflik.

Masalah konflik antaragama (seberapa pun nuansa agamanya) adalah masalah perlindungan atau proteksi agama, yang merupakan kewajiban pemerintah (UUD'45, 28 I:4). Ini memerlukan pemikiran yang serius, bagaimana Kementian Agama benar-benar menjadi pelindung bagi semua agama yang ada di Indonesia, bukan hanya pelindung bagi agama tertentu, sehingga ketika ada konflik antar-agama, kementerian ini bisa mengambil peran untuk memproteksi masing-masing agama.

Kalau kita melihat konstitusi kita, maka UUD 1945, Pasal 28i:1, menyebutkan "….hak beragama…adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun." Ini diikuti dengan Pasal 28i:4 yang menyebutkan: "*Perlindungan*, pemajuan, penegakan dan pemenuhan hak asasi manusia adalah *tanggung jawab negara, terutama pemerintah*." Kalau kita terjemahkan dalam kaitannya dengan Pasal 28i:1, maka: "Perlindungan, pemajuan, penegakan dan pemenuhan hak beragama sebagai bagian dari hak asasi manusia adalah tanggung-

jawab negara, terutama pemerintah."

Perlindungan ini memang umum, diberikan kepada semua agama, baik majoritas maupun minoritas. Kata "perlindungan" atau proteksi merefleksikan adanya kemungkinan ancaman, tekanan, dan diskriminasi. Namun dalam kenyataan sehari-hari minoritaslah yang paling banyak mengalami ancaman, tekanan, dan diskriminasi. Sekeras apapun mereka dizalimi, mereka selalu terkalahkan tanpa perlindungan negara. Jika bukan negara, siapa yang memberikan proteksi kepada agama-agama di negeri ini?

Pertanyaannya: "pemerintah" di sini merujuk kepada siapa? Kalau HAM secara umum ada Kementerian Hukum dan HAM—dibantu Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM). Kalau spesifik agama, tentunya adalah Kementerian Agama. Banyak kritik muncul dalam masyarakat bahwa Kementerian Agama kurang menjalankan "kewajiban" ini. Istilah yang digunakan dalam UUD adalah "kewajiban", bukan sekedar fungsi atau tugas. Kalau Kementerian Agama menjalankan "kewajiban" ini, para korban ancaman, tekanan, diskriminasi ini tidak perlu datang kepada tokoh-tokoh pembela minoritas, seperti almarhum Gus Dur. Ini agenda penting Kemenag ke depan.

Haruslah diakui bahwa UUD 1945 dan amandemennya menjamin kebebasan beragama dan beribadah, dan menjadikan agama sebagai bagian dari hak dasar manusia. Namun, haruslah diakui bahwa sejarah telah mencatat adanya apa yang saya sebut "piramida terbalik proteksi agama", di mana terjadi reduksi, jika tidak manipulasi, dari UUD ke perundang-undangan, ke peraturan-peraturan turunan, ke interpretasi resmi, ke implementasi. Jika UUD proteksi agama itu kuat, semakin ke bawak semakin melemah. Masyarakat politik (baik yang ada dalam pemerintahan ataupun parlemen) yang tidak atau kurang setuju dengan isi UUD mereduksinya dalam perundang-undangan; yang tidak setuju pada isi suatu perundang-undangan, mereduksinya dalam peraturan-peraturan turunannya; lalu mereduksi pada level interpretasi resmi; dan kemudian pada level implementasinya. Kelompok-kelompok dalam masyarakat sipil pun bisa pula melakukannya melalui desakan kepada pemerintah maupun kepada parlemen.

Tadbir Humanistik atas Keragaman Agama: Kemanusiaan yang Adil dan Beradab

Ada beberapa hal mendasar yang harus dipikirulang oleh pemerintah adalah bagaimana politik "tadbir keagamaan" relevan dengan nilai-nilai kemanusiaan, baik dalam konteks hak asasi manusia, maupun nilai-nilai kemanusiaan yang "Indonesiawi", yakni "kemanusiaan yang adil dan beradab." Nilai ini juga relevan bagi agama-agama yang ada di Indonesia. Dengan demikian "Tadbir Humanistik atas Keragamaan Agama" (*humanistic governance of religious diversity*) di sini adalah tadbir yang mempertimbangkan humanisme ala Indonesia, yakni "kemanusiaan yang adil dan beradab". Dengan kata lain humanisme Indonesiawi memadukan tiga unsur: kemanusiaan, keadilan dan keberadaban.

Selama ini agama selalu dikaitkan dengan ketuhanan yang Maha Esa yang dipisahkan dari kemanusiaan yang adil dan beradab, sehingga agama-agama dan tadbir keragaman agama menjadi kehilangan aspek kemanusiaan, keadilan dan keberadabannya. Secara subjektif, teologis dan spiritual, masing-masing pemeluk agama berhak mengklaim bahwa Ketuhanan yang Maha Esa adalah yang paling mendasar. Namun, secara sosial, politis, kultural dan ekonomik, yang paling mendasar adalah kemanusiaan yang adil dan beradab. Pada level objektifikatif, ketuhanan yang Maha Esa pun harus berwajah kemanusiaan yang adil dan beradab. Demikian pula, aspek persatuan Indonesia, permusyawaratan, dan keadilan sosial pun harus berwajah kemanusiaan yang adil dan beradab, walau secara subjektif bisa disemangati oleh nilai agama masing-masing.

Oleh karena itu agenda penting negara, terutama Kementerian Agama, adalah merumuskan tadbir humanistik atas keragaman agama dalam konteks "kemanusiaan yang adil dan beradab" di atas, dalam pengertian bahwa politik dan kebijakan keagamaan dirumuskan secara deliberatif baik bersama masyarakat politik dan masyarakat sipil dengan mempertimbangkan aspek kemanusiaan para pemeluk agama dan berorientasi pada perlindungan kepada hak beragama sebagai hak mendasar manusia. Praktik-praktik terbaik dalam masyarakat (*best practices*) perlu dipelajari dan diteliti dengan baik serta dilihat kemungkinannya diangkat sebagai bagian dari strategi tadbir keragaman agama. Praktik-praktik terbaik itu muncul justru sebagai buah alami

dari hubungan intens yang biasanya berdasarkan atas prinsip *saling memanusiakan* antaranggota masyarakat untuk dapat hidup bersama dan bersesama dengan damai dan sehat. Praktik-praktik terbaik ini telah teruji dalam masyarakat. Kebijakan yang dirumuskan "di atas" dan diterapkan "dari atas" penuh nuansa politik, karena perumusannya melibatkan proses politik, seringkali justru tidak dapat diterapkan dalam masyarakat, atau jika dipaksakan diterapkan justru memunculkan problem baru. Praktik-praktik terbaik ini adalah "puncak-puncak peradaban" kita dalam menadbir keragaman yang tak dapat kita abaikan.

Terkait keadilan, tentu saja masing-masing kelompok akan menuntut pemaknaannya sejalan dengan kepentingannya masing-masing. Namun, pertimbangan dan keberpihakan negara haruslah pada konstitusi dan hukum perundang-undangan, bukan pada penguasa atau kelompok yang berkuasa (baik majoritas yang berkuasa atau minoritas yang berkuasa). Semua harus tunduk pada konstitusi dan hukum perundang-undangan. Tidak ada satu kelompok pun yang berada di atasnya. Konstitusi kita (UUD 1945) sudah ideal, walau itu masih di atas kertas, termasuk tentang hak beragama dan berkeyakinan, tinggal bagaimana menerjemahkannya dalam perundang-undangan yang sejalan dengannya. Perundang-undangan dan peraturan haruslah dinilai dalam sinaran konstitusi, dan bukan sebaliknya, dan jika ada yang menyimpang dari konstitusi haruslah ditinjau kembali dan diluruskan. Pertimbangan pemerintah dalam memperlakukan kelompok-kelompok kegamaan adalah konstitusi dan hukum yang berlaku—yang dipahami dalam sinaran konstitusi—bukan opini agamawan tertentu. Kelompok-kelompok kegamaan haruslah diperlakukan sebagai warga negara, dan sebagaimana warga negara lainnya, mempunyai hak dalam beragama dan berkeyakinan sesuai dengan yang diyakininya.

Tadbir keagamaan itu selain berkemanusiaan dan berkeadilan, harus pula beradab. Dalam bahasa Arab kata "*aduba-ya'dubu-adab*" bermakna "melatih jiwa atau diri dengan kebaikan-kebaikan" dan kata "*al-adab*" bermakna "*riyadhat al-nafs bi al-ta'lim wa al-tahdzib 'ala ma yanbaghi* (melatih jiwa dengan pengajaran dan pendidikan terhadap apa yang seharusnya dilakukan).[24] Kata ini diadopsi ke dalam bahasa

---

[24] Ibrahim Anis et al, *Al-Mu'jam al-Wasith*, vol. 1 (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), 10.

Indonesia dengan makna, sebagaimana dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), "kehalusan dan kebaikan budi pekerti; kesopanan; akhlak", dan kata "beradab" bermakna "mempunyai adab; mempunyai budi bahasa yg baik; berlaku sopan", serta kata "peradaban" bermakna "kemajuan (kecerdasan, kebudayaan) lahir batin."[25] Nampaknya makna dalam KBBI tidak terlalu jauh dari makna yang digunakan pada tahun 1940-an, yang intinya bahwa kata "beradab" mengandung makna berkemajuan dan sekaligus berbudi pekerti yang luhur. Dengan kata lain, kata beradab dalam "adil dan beradab" nampaknya lebih dekat kepada "berperadaban" (*civilized*), yang ditandai dengan dua hal berkemajuan dan sekaligus berbudi pekerti yang luhur. Ini artinya bahwa rumusan kebijakan keagamaan, selain harus adil juga harus berorientasi pada kemajuan kemanusiaan dengan pertimbangan moral atau budi pekerti yang luhur. Pertimbangan politis menang-kalah dan majoritas-minoritas bukanlah pertimbangan berkemanusiaan yang adil dan beradab. Pertimbangan utamanya adalah umat beragama sebagai manusia sesama warganegara yang berhak hidup dan diperlakukan secara adil dan bersama-sama mengembangkan jiwa dan bangsa yang maju dan budi pekerti yang luhur. Dalam bahasa Amin Abdullah:

> Agama bagi setiap orang adalah suatu kebenaran mutlak yang perlu dipertahankan. Namun demikian, klaim kebenaran tersebut tidak boleh menghalangi hak-hak asasi orang lain yang dijamin oleh negara. Sebagai suatu negara bangsa yang bersifat teritorial dan tidak bersifat primordial, *negara memiliki kewajiban memperlakukan semua agama dan pengikut agama dan kepercayaan apapun dengan cara sama dan adil dalam mendapatkan hal-hak dasar seperti keamanan, tempat tinggal, kesehatan, pendidikan, akses ekonomi dan partisipasi politik dan ekpresi kebudayaan*.[26]

Politik keragaman agama tidak hanya dikendalikan oleh "negara" semata dari atas ke bawah. Karena, negara itu, sebagaimana disinyalir oleh Antonio Gramsci dan Joel Migdal,[27] baik di aras eksekutif, legislatif,

---

[25] Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), 9.

[26] M. Amin Abdullah, "Agama dan Pembentukan Kepribadian Bangsa di Indonesia," http://aminabd.wordpress.com/2010/06/03/71/. Penekanan (*italic*) ditambahkan.

[27] Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci* (New

maupun judikatif, sebenarnya juga diisi dan bahkan dihegemoni oleh kelompok-kelompok masyarakat tertentu yang tidak *vacuum* kepentingan dan ideologi. Dalam hal ini tidak selalu kelompok majoritas menghegemoni minoritas, bisa juga sebaliknya. Semuanya tergantung pada proses politik. Oleh karena itu, masyarakat sipil dan komunitas-komunitas keagamaan haruslah mengontrol perilaku politik dan kebijakan negara terkait dengan keragaman agama. Jika tidak, maka bukanlah tidak mungkin akan muncul kesewenang-wenangan dari representasi warga yang menghegemoni, jika tidak mendominasi, negara atas kelompok-kelompok keagamaan lain yang tersisih, minoritas, dan sedikit jika tidak sama sekali terepresentasikan di dalam negara. Pengalaman berbagai negara sudah menunjukkan hal ini, dan Indonesia bukan perkecualian.

Penutup

Meskipun seringkali terdengar gugatan pembubaran Kementerian Agama, di antaranya justru datang dari umat Islam sendiri, nampaknya saat ini *hampir-hampir* mustahil membayangkan, setidaknya sampai saat ini, "Indonesia tanpa Kementerian Agama". Kementerian ini menjadi kementerian yang sangat sensitif, karena merekam sejarah emosional dan politik umat Islam sebelum dan di awal Kemerdekaan. Tidak mudah mereka memperjuangkan keberadaan kementerian ini. Namun, pembubaran kementerian ini bukanlah hal yang tidak mungkin terjadi, jika masyarakat Indonesia tidak melihat lagi manfaat dari keberadaannya. Apalagi jika keberadaannya justru dirasakan mengganggu, atau bahkan justru menjadi salah satu masalah dalam penadbiran hubungan antarumat beragama yang berkemanusiaan yang adil dan beradab itu sendiri. Jika Kementerian Agama ingin tetap dipertahankan, ia mesti kembali kepada *khittah*-nya, sebagaimana dikatakan H.M. Rasjidi, Menteri Agama yang pertama: *Kementerian Agama tidak akan mengintervensi urusan internal agama, namun sebaiknya, akan memberikan tempat yang layak kepada semua agama untuk hidup*.[28]

Kalau kita mengikuti perkembangan dua dan secara khusus satu dekade terakhir, nampak bagi kita bahwa menjaga pluralitas dan

---

York: International Publishers, 1971); Joel Migdal, *State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

[28] Departemen Agama, *Amal Bakti Departemen Agama RI: Eksistensi dan Derap Langkahnya* (Jakarta: Departemen Agama RI, 1996), 19-20.

hubungan antaragama yang tak hanya harmonis tapi juga sehat bukanlah merupakan prioritas negara. Saat muncul konflik antar-agama, negara dengan segera mendefinisikan bahwa itu konflik sosial, politik atau ekonomi. Dengan demikian, kementerian yang selama ini menangani urusan agama bisa lepas tangan, atau justru menambah masalah baru, seperti dalam masalah aliran-aliran keagamaan yang lebih memihak mainstream di atas. Tetapi dalam urusan-urusan keagamaan yang 'aman' dan terkait mayoritas negara dengan ber-semangat mengatur dan menguasainya, seperti pendidikan agama, zakat, wakaf, haji, pernikahan, penerjemahan, penafsiran dan peng-adaan kitab suci, perbankan syariah, penerapan syariat Islam di Aceh dan perda-perda bernuansa agama, baik melalui Kementerian Agama maupun lembaga pemerintah lainnya.

Oleh karena itu, wajarlah apabila muncul asumsi bahwa apabila umat beragama itu damai, sebenarnya itu karena kesadaran dan upaya umat-umat beragama itu sendiri, dan apabila muncul konflik internal atau antaragama, sebagian besar itu juga karena masyarakat yang mengambil inisiatif atau mencari jalan keluar sendiri. Hal ini tidak boleh dibiarkan berlarut-larut Negara harus menempatkan diri sebagai regulator dan penjamin hak beragama dan berkeyakinan warga negara, bukan sebagai pemain yang memihak. Keberpihakan negara adalah pada konstitusi dan perundang-undangan yang berlaku, bukan pada pendapat orang atau ormas tertentu. Akhirnya, hubungan sehat antaraumat beragama pada satu sisi dan tadbir humanistik negara atas keragaman agama pada sisi lain tak dapat tidak harus berdasarkan atas nilai dasar bersama sebagai bangsa, yakni nilai kemanusiaan yang adil dan beradab. *Wallahu a'lam bi sh-shawab.*

BAGIAN 3

M. Amin Abdullah dan Nilai Kemanusiaan

12

TELADAN INTELEKTUAL-PEMIMPIN YANG BERKARAKTER

Al Makin

Pertemuan di Sore Hari

Sore hari, matahari menjelang terbit di tahun 1992, saya berjalan kaki menyusuri Jalan Timoho yang dibelah dua oleh kampus IAIN (Institut Agama Islam Negeri) Sunan Kalijaga, kampus timur dan barat, dengan Masjid kubah besar putihnya. Masjid ini menjadi saksi ratusan kali demonstrasi, bahkan sampai menjelang turunnya Soeharto di tahun 1998. Namun, masjid ini runtuh ketika gempa Yogyakarta 2006. Kini masjid itu telah berpindah ke sebelah selatan dalam kampus baru, dengan gaya yang lebih Jawa. Tanpa kubah. Tapi mirip gaya joglo susun Demak, mengingatkan kita pada Masjid yang dibangun Sunan Kalijaga dan para wali sembilan yang lainnya.

Sedang asyik berjalan, saya berpapasan dengan seorang paruh baya dengan berbaju lengan pendek bergaris, menuju telfon umum terletak dipojok untuk menghubungi seseorang, mungkin kawannya. Berkulit putih bersih untuk ukuran orang Jawa yang menempati iklum tropis, berwajah ganteng, berukuran sedang, sedikit senyum ketika melihat saya. Orang itu lalu berjalan menuju kelas yang akan saya tuju, sebagai mahasiswa semester tiga di Fakultas Ushuluddin, jurusan Tafsir Hadits, akan mengambil matakuliah Filsafat Islam. Ternyata beliau adalah dosen saya, yang enerjik, bersuara meyakinkan, dan materi kuliah yang memukau. Beliau katanya baru saja pulang dari Univesitas Turki, setelah meraih gelar doktor. Menarik sekali bagi saya,

Turki adalah negara *bayna masyrik wa maghrib* (antara Timur dan Barat).

Benar saja, di kelas beliau langsung memberikan kami para mahasiswa sebuah *shock teraphy* tentang sekulerisme, epistimologi, pemikir Barat dan pemikir Timur. Saya masih ingat, beliaulah yang mengenalkan saya pada sosok pemikir yang masih dikagumi dan puja di dunia Muslim sampai saat ini: Fazlur Rahman dan Muhammad Iqbal. Beliau pula yang memperkenalkan, hermeneutik, *claim of truth*, sakral dan profan, dekonstruksi, dan berbagai macam istilah yang terus mengiang-ngiang di sepanjang karir saya sebagai dosen, peneliti, penulis, dan murid beliau yang berusaha mewarisi semangat, karya, dan langkahnya.[1]

Itu kira-kira dua puluh tiga tahun yang lalu. Saat ini, sore ini, habis Ashar pukul tiga, 19 Mei 2013, saya bertemu lagi dengan beliau, yaitu Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah, di kediamannya, di rumah Cupuwatu, Kalasan Yogyakarta. Ini pertemuan entah yang keberapa ratus. Beliau bukanlah orang asing dan baru bagi saya secara pribadi, profesional, dan akademik. Namun, beliau masih tetap seperti dulu, tentu mengingat saya, menyapa, dan mempersilahkan duduk. Yang menjadi istimewa—walaupun saya telah lama menjadi murid, teman, pewaris, pengagum, pengikut, dan juga membantu berbagai macam pekerjaan ketika beliau pertama kali menjadi Rektor IAIN Sunan Kalijaga, ketika saya masih magang menjadi dosen luar biasa, sebelum diangkat menjadi PNS (pegawai negeri sipil)—adalah beliau bersedia berbagi hal-hal yang tidak saya ketahui sebelumnya tentang sosok ini. Saya sudah mengambil kuliah dengan Pak Amin (begitu beliau disapa) tiga kali matakuliah ketika masih S1 (Strata Satu). Beliau juga menjadi pembimbing saya sewaktu mengerjakan skripsi. Bertemu lagi dengan Pak Amin, ketika beliau mengambil post-doctoral program di McGill University, Kanada, ketika saya menyelesaikan program Mas-

---

[1] Di antara karya Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995); *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996); *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer* (Bandung, Mizan, 2000); *Antara al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam* (Bandung: Mizan, 2002); *Pendidikan Agama Era Multikultural Multireligius* (Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2005). Di antara terjemahannya, *Agama dan Akal Pikiran: Naluri Rasa Takut dan Keadaan Jiwa Manusiawi* (Jakarta: Rajawali, 1985); *Pengantar Filsafat Islam: Abad Pertengahan* (Jakarta: Rajawali, 1989).

ter. Beliau sempat melihat film bersama, masak bersama, berdiskusi, dan berjalan-jalan menyusuri jalan-jalan di Montreal. Beliau juga saksi pernikahan saya dengan istri saya kini. Amin Abdullah adalah bagian dari hidup saya, dan sekaligus orang tua yang saya dengar jika saya membutuhkan nasehat, dalam akademik maupun luar akademik.

Beliau masih tetap sama, Pak Amin yang saya kenal. Ketika sore hari ini, 19 Mei, 2013, beliau masih tetap guru saya yang dulu. Beberapa rambut sedikit memutih. Badan jauh lebih sehat ketimbang ketika menjadi Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada periode yang kedua (periode pertama 2002-2005, periode kedua 2005-2010). Beliau waktu itu kelihatan kurang fit, agak kusut, dan penuh dengan pikiran dan energi untuk ummat. Sekarang dengan kegiatan utama ke Jakarta, ke Kementrian Agama Republik Indonesia, sebagai pe-nasehat Menteri Agama, beliau masih tetap berkomitmen pada keilmuwan, intelektualitas, seminar, dan memberi kuliah di berbagai pasca-sarjana di Indonesia.

Beliau mengatakan pada saya sore itu, "Mas Makin, saya akan ke Riau, kemarin dari Aceh, beberapa hari yang lalu ke Malang. Banyak sekali undangan ke tanah air ini. Saya hampir tidak pernah berhenti. Kapan saya menyumbang untuk Indonesia, kalau tidak sekarang. Untuk Yogyakarta dan UIN, saya sudah melakukannya. Sekarang untuk Indonesia." Saya lalu bertanya, "Pak, kenapa tidak memenuhi undangan menjadi profesor tamu di Jerman, Amerika, atau dimana di luar negeri, sebagaimana kita berdua pernah bertemu Bob Hefner yang menawari tempat di Amerika." Pak Amin menjawab, "Mas, saya mengutamakan kampus-kampus Indonesia, yang ingin mendengar dan menyimak saya, itu sudah menjadi tekad saya."

Beberapa minggu yang lalu, saya juga berjumpa dengan Prof. Azyumardi Azra di sebuah seminar di Universitas Gajah Mada, saya bertanya dengan nada dan pertanyaan yang sama, jawaban beliau juga kurang lebih sama. Mengejutkan. Untuk Indonesia, saya tidak ke luar negeri dulu lah. Cukup pengalaman saya di luar negeri. Saya ingin di sini saja. Begitu kata Azra.

Tentu saja, Amin Abdullah telah menjadi ikon, simbol, dan semangat bagi mahasiswa Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga pada tahun 1990 an. Ikon keilmuwan, intelektualitas, kesahajaan, dan bahkan suskes dalam administrasi di tahun 2000 an. Saya sendiri adalah

mahasiswa beliau yang merasa terpacu, dan akhirnya saya berusaha mengikuti jejaknya, untuk berkelana mencari ilmu di seberang samudera. Begitu juga para muridnya, yang mewarisnya dari berbagai macam segi, seperti Moch Nur Ichwan, Fatimah, Inayah Rohmaniyah, Waryono Abdul Ghafur, Hilman Latief, Alim Ruswantoro, Ahmad Muttaqin, dan lain-lain.

Sewaktu Amin Abdullah mengabdikan diri di Pascasarjana IAIN/ UIN, beliau juga hampir menjadi "tuhan", meminjam kata-kata Alim Ruswantoro, pada akhir 1990 an, yang juga murid beliau ketika itu. *He is like god here in Pascasarjana*. Amin Abdullah lintas sektoral dan ideologis, para muridnya terkesima, di kelas maupun di luar kelas. Beliau juga guru dan panutan yang baik, yang menjadikan kita semua tersemangati, untuk terus mengingat cita-cita sejak awal, bahwa ilmu pengetahuan, intelektualitas, penelitian adalah tugas kita. Yang lain baik itu kedudukan maupun jabatan politis hanyalah aksesoris, dan sifatnya sementara, apalagi politik lokal, sangatlah sekejap. Patut dicatat, Yogyakarta memang memilliki simbol yang banyak, dari Mukti Ali[2] sebagai ikon dan Bapak Perbandingan Agama Indonesia, Hasbi Ash-Shiddieqy[3] sebagai bapak Fiqh dan penulis produktif, M. Hanafi sebagai penulis muda yang dipanggil Tuhan lebih dahulu. Ingat *the limited group* didikan Mukti Ali terdiri dari Ahmad Wahid, Dawam Rahardjo, Djohan Effendi dan lain-lain. Ide tentang sekularisasi dan dialog antar agama di level nasional Indonesia, yang didengungkan Nurcholish Madjid pada awal 1970 an, diretas dari Yogyakarta.

---

2 Di antara karya Mukti Ali, *Beberapa Masalah Pendididkan di Indonesia* (Yogyakarta: Jajasan Nida, 1971); *Etika Agama dalam Pembentukan Kepribadian Nasional dan Pemberantasan Kemaksiatan dari Segi Agama Islam* (Yogyakarta: Jajasan Nida, 1971); *Masalah Komunikasi Kegiatan Ilmu Pengetahuan dalam Rangka Pembangunan Nasional (dengan Kelompok Agama),* (Yogyakarta: Jajasan Nida, 1971); *Seni, Ilmu dan Agama* (Yogyakarta: Jajasan Nida, 1972); *Agama dan Pembangunan di Indonesia* (Yogyakarta: Jajasan Nida, 1976); *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia* (Yogyakarta: Jajasan Nida, 1988); *Ijtihad dalam Pandangan Muhammad Abduh, Ahmad Dakhlan, dan Muhammad Iqbal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990); *Muslim Bilali dan Muslim Muhajir di Amerika* (Yogyakarta: Jajasan Nida, 1990).

3 Di antara karyanya, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga 1961); *Beberapa Permasalahan Hukum Islam* (Jakarta: Tirtamas Indonesia, 1975); *Pengantar Ilmu Fiqih* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1999), dan lain-lain. Lihat Yudian Wahyudi, *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh* (Yogyakarta: Newesia Press: 2007).

Sekarang ini, setelah menjabat Rektor dua kali, Amin Abdullah tetap menjadi simbol yang dirindukan. Kita semua berharap agar ada generasi muda yang meniru jejaknya. Saya pribadi, sebagai muridnya, telah merasa mendapati semangat akademiknya. Saya paling tidak sudah berusaha ke sana. Saya mempunyai riset, menulis buku, dan telah pergi ke berbagai negara karena keilmuwan yang saya dalami. Tetapi, untuk urusan leadership, politik, administrasi, dan birokrasi, singkat kata, itu urusan lain. Saya belum bisa berkomentar apa pun. Mungkin para murid Pak Amin yang lain juga begitu adanya. Gabungan antara intelektualitas dan birokrasi, plus manajemen dan leadership menjadikan Pak Amin jauh lebih unik, mempunyai tempat tersendiri, dan mungkin sulit untuk diikuiti jejaknya. Kita sebagai generasi muda, hanya berharap. Semoga ada penerusnya.

Awal Mula Semangat Keilmuwan: Ayah dan Ibu

Di sore hari itulah, Amin Abdullah menceritakan asal muasal semangat keilmuwan dari latar belakang keluarga dan masa kanak-kanaknya. Ayahnya bernama Karnadi lahir di Tayu, Pati, Jawa Tengah. Setelah berhaji dikenal dengan sebutan Haji Ahmad. Semasa bujang, Karnadi galau, karena ingin merantau ke Tanah Suci. Maka ia bertekad untuk berangkat ke Makkah. Itu menjadi kenyataan, bahkan bermukim di sana selama dua belas tahun, dari 1938 sampai 1950. Sepertinya Karnadi semacam memberontak dengan keluarga, yang tampaknya begitu-begitu saja, maka kepergian dia selama itu, adalah semacam protes pada tradisi keluarga. Banyak orang pergi haji, tapi tidak seperti yang Karnadi inginkan dan bayangkan. Maka ia membuktikan sendiri, bahkan bermukim sekaligus dalam jangka waktu yang lama.

Waktu itu, zaman Belanda akhir dan Jepang mungkin bisa jadi merupakan penyebab kenapa Karnadi tidak bisa pulang, lalu meneruskan mukimnya di Makkah. Dan itu berkelanjutan sampai dua belas tahun. Sekitar tahun 1950 an Karnadi pulang kampung dengan dijemput ayah dan adiknya, yang bernama Safruddin, aktifis PII (Persatuan Pelajar Islam), dan berprofesi sebagai pengacara, kenal dekat dengan tokoh Islam EZ Muttaqin, tokoh kharismatik pergerakan PII (Persatuan Islam Indonesia) di era itu.

Pengalaman Ayahnya Amin Abdullah selama di Saudi, yang

ketika itu masih miskin, tidak semewah sekarang, adalah pengalaman tersendiri. Dia bertemu dengan manusia lain, bangsa lain, yang berbahasa beda. Ini mungkin semangat awal tradisi keluarga pengalaman internasional. Amin Abdullah tidak bisa membayangkan dengan jelas bagaimana Ayahnya bertahan hidup saat itu di negara orang. Namun, yang jelas, ketika pulang, saudara-saudaranya sudah berkeluarga dan mempunyai anak. Melihat hal seperti itu, sempat juga niatan untuk balik lagi ke Makkah, sepulang ke Tanah Air. Namun, keluarga kurang menyetujinya. Karnadi atau Haji Ahmad dijodohkan dengan gadis dari Madiun bernama Aisyah.

Pengalaman menarik dari keluarga Ayah Amin Abdullah adalah, dua dari depalan saudara dibunuh oleh Belanda, ceritanya diseret dari langgar. Rupanya Belanda mencari sang aktifis, Safruddin, namun tidak menjumpainya. Pengalaman ini juga berpengaruh dalam keluarga Amin Abdullah.

Setelah pulang dari Makkah, Haji Ahmad mengajar ngaji, mendidik anak-anak desa. Ibu Aisyah juga mendukung kegiatan itu. Patut dicatat bahwa Aisyah mahir berbahasa Belandanya bahkan fasih. Ini mungkin karena didikan keluarga di Madiun. Ketika zaman perang kemerdekaan, Aisyah tinggal di kota Malang menjaga toko buku, yang para pelanggannya banyak orang Belanda. Dalam pertemuan dengan keluarga Aisyah, bahasa Belanda masih sering digunakan sebagai pengantar. Ini suatu keunikan Ayah dan Ibu Amin Abdullah, perpaduan Makkah dan Belanda. Dan berbekas bagai intelektual Amin Abdullah yang nantinya akan meramu banyak istilah dan gagasan tentang Timur dan Barat.

Percampuran ini, tradisi literatur Belanda, novel dan buku-buku yang berbahasa Belanda yang dibaca oleh Aisyah, bertemu dengan tradisi kitab kuning, yang dipelajari Haji Ahmad. Mereka berdua menikah tahun 1950, Amin Abdullah dilahirkan tahun 1953, 28 Juli, di Margomulyo, Tayu, Pati, Jawa Tengah.

Haji Ahmad dan Aisyah mendirikan SD Muhammadiyah. Merawat sekolahan itu, dan mendidik para murid, cita-cita yang sederhana tidak ada yang lain dari pasangan suami istri ini. Sekolahan itu masih tetap berdiri sampai sekarang. Ketika kelak Amin Abdullah meneruskan sekolahnya di Pesantren Gontor Ponorogo Jawa Timur, Amin masih mendengar dari percakapan orang tua, dan memahaminya, bahwa

banyak biaya yang diperuntukkan sekolahan Muhammadiyah tersebut, dari bangunan, administrasi dan manejemen.

Fondasi Akhlak dan Ilmu: Gontor

Yang mengenalkan ke Pondok modern Gontor di Ponorogo kepada Amin Abdullah muda adalah sang ibu. Dialah yang mengantar Amin Abdullah, yang baru saja lulus SD, dengan naik becak dari kota Ponorogo ke Gontor. Sang anak juga setuju untuk mengambil pesantren tersebut sebagai tempat menimba ilmu dan menggembleng diri. Itu terjadi tahun 1966 pasca tradgedi G30S PKI. Di Gontor ia memulai belajar di Sekolah Menengah (Tsanawiyah), terus melanjutkan ke jenjang Menengah Atas (Aliyah). Di Gontor, ia menamatkan Institut Pendidikan Darussalam (IPD) sampai mendapatkan ijazah Baccalureat (BA).

Patut dicatat, bahwa pengaruh pendidikan modern tetapi berbasis pesantren seperti Gontor terhadap diri Amin Abdullah sangatlah dalam. Yang sangat terasa adalah usaha penguasaan dua bahasa berperan penting dalam intelektual dunia Muslim sampai saat ini, yaitu bahasa Arab dan Inggris. Ini tentu membantu karir Amin Abdullah kelak ketika sudah memulai dunia akademik yang lebih tinggi dan modern, yaitu IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dan melanjutkan ke METU (Middle East Technical Univesity) di Turki.[4] Dunia mengajar sudah tak asing lagi, karena sejak di Gontor Amin Abdullah sudah memulainya, bahkan menggunakan dua bahasa internasional tersebut sebagai pengantar.

Amin Abdullah sewaktu di Gontor sangat menikmati suasananya, apalagi ia termasuk yang dikenal oleh pendiri dan sesepuh yang paling dihormati di Gontor, yaitu kyai Zarkasyi sendiri. Sang santri sering diundang secara pribadi, dan berdiskusi dengan sang kyai. Bahkan tak jarang mendapatkan kehormatan tugas berupa menulis konsep. Pernah kyai Zarkasyi mendiktekan konsep tertentu kepada santri tersebut. Ada lembaga khusus waktu itu di Gontor yang diberi nama, Baitur Ridho, dimana pertemuan dan diskusi khusus terjadi antara kyai dan para santri yang dipandang menonjol. Mengenai kedekatan

---

[4] Disertasinya, lalu kemudian diterbitkan, berjudul, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant* (Ankara: Turkiye Diyanet Vakfi, 1992).

kyai dan santri ini, bahkan secara pribadi kyai Zarkasyi sering bertitip pesan untuk Amin Abdullah lewat saudara dekatnya, menanyakan kabar, dan perkembangan akhir, bahkan sampai Amin Abdullah nantinya di Yogyakarta. Ada seorang alumni Gontor yang bercerita, bahwa kyai Zarkasyi menyinggung-nyinggung nama Nurcholish Madjid, senior Amin Abdullah yang tidak sempat bertemu di pesantren tersebut, dan Amin sendiri. Nurcholish memang generasi jauh dari Amin Abdullah.

Kakak kelas yang sempat bertemu, dan mendahuli pergi ke Yogyakarta untuk meneruskan studi adalah Siswanto Masruri, yang akhirnya juga berkiprah di IAIN/UIN Sunan Kalijaga. Siswanto mendahului Amin Abdullah. Yang sempat bareng di Gontor adalah Muzairi, juga dosen Ushuluddin IAIN/UIN Sunan Kalijaga. Namun Muzairi tinggal kurang lebih lima tahun, sedangkan Amin Abdullah sebelas tahun. Abdus Salam Arif, dosen fakultas Syariah IAIN/UIN Sunan Kalijaga juga senior Amin Abdullah, lebih tua tiga tahun. Singkat kata, Gontor mempunyai kontribusi yang tidak sedikit bagi tumbuhnya intelektualitas IAIN/UIN Sunan Kalijaga pada periode selanjutnya.

Bagi Amin Abdullah ada yang paling terasa selama nyantri di Gontor, yang terus terpateri hingga kini. Pertama adalah kedisiplinan, terutama soal waktu, mengatur dan menggunakannya dengan cermat dan seksama. Kedua adalah metode belajar, bagaimana bersungguh-sungguh dalam hal satu ini, dan beristiqomah dalam bidang yang ditekuni. Apapun pilihan Anda, yang terpenting adalah kesungguhan, begitu pesan Amin Abdullah.

Ada empat motto melekat pada diri Amin Abdullah, yang terus dijunjung tinggi hingga kini: 1). berbadan sehat; 2). berpengetahuan luas; 3). berahklak mulia; dan 4). berfikiran bebas. Nampaknya, yang paling terakhirlah yang begitu mengejutkan. Karena ini sangat logis, jika kita mengaitkan munculnya Nurcholish Madjid di kancah intelektual dan wacana nasional Indonesia, saat melancarkan *Islam yes, Islamic party no*. Tentu Amin Abdullah sendiri juga disoroti dari berbagai perspektif konservatif, bahwa ia terlalu bebas dan berkonotasi liberal. Para kritikus konservatif seperti Adian Husaini, Hartono Jaiz, Adnin Armas, Syamsuddin Arif, dan dari golongan alumni Malaysia, sangat getol menyoroti faham liberalisme Amin Abdullah. Begitulah

adanya, kelompok pengkritik itu sendiri sebagaian juga berafiliasi dengan Gontor, yang kini terkadang menampakkan wajah konservatif, anti-kebabasan, dengan bersuara lantang menentang liberalisme dan sekularisme. Mungkin, yang dijunjung tinggi oleh sang pendiri dan tokoh utama kyai Zarkasyi tidak lagi bisa dilihat di Gontor kini. Paling tidak makna kebebasan adalah tidak fanatik terhadap mazhab tertentu, tetapi melampui mazhab, minimal dalam hal fiqh. Barangkali, Gontor sendiri mengalami perubahan ke arah konservatisme. Mungkin sulit membayangkan Gontor model saat ini akan melahirkan Nurcholish Madjid dan Amin Abdullah lagi.

Namun, lebih dari itu semua, sebelum berpengetahuan luas, sebelum berkebebasan, hendaknya para santri, murid, dan intelektual harus memperkokoh karakter awal, yaitu berakhlak mulia. Ini adalah fondasi awal dari segalanya. Berakhlak berarti berkarakter, memegang teguh apa yang diyakini, dan tetap pada pendirian. Termasuk berakhlak adalah menghormati orang lain, menempatkan, dan bahkan mengabdi pada kepentingan sesama dan semua manusia, tanpa memandang golongan, ras, faham, ideologi, dan mazhab. Adalah sebuah akhlak mulia juga untuk selalu rendah hati, terbuka, dan menganggap semua setara.

Sedangkan prinsip berpengetahuan, paling tidak, dimulai dari penguasaan bahasa asing, yaitu Arab dan Inggris. Begitulah selalu ditekankan oleh Pak Zar (panggilan akrab kyai Zarkasyi). Sebelum selesai kelas, Pak Zar selalu mengingatkan itu. Akhlaklah yang harus dibina dari dini untuk semua santri.

Pernah Amin Abdullah bertemu dengan Anwar Fuadi, penulis novel populer *Lima Menara*, yang menceritakan kisah para santri Gontor dan petualang setelah lulus nyantri, kemudian diangkat ke layar lebar. Suatu ketika, Fuadi bertanya pada Pak Amin, "Gontor sekarang bagaimana?" Amin Abdullah menekankan bahwa pada zamannya Gontor bernuansa beda dengan lebih sedikit santrinya, dan lebih mudah terkontrol. Lain sekarang, sejak ada film dari novel itu, Gontor menjadi laris yang berakibat massif, massal, kolossal dan singkat kata, *ombyokan*.

Kesederhanaan

Disamping di Gontor sudah dimulai kegiatan intelektualitas, yaitu

memahami teks ini dan itu, disana yang selalu ditekankan adalah rasa rendah hati (*humble*), kesederhanaan dalam kehidupan dan selalu menjaga diri untuk berada dalam rel kesederhanaan. Sederhana pula dalam bergaul. Kesederhanaan ini juga bermakna tidak menunjukkan keangkuhan, termasuk memandang sesama teman dan siapapun pada posisi yang setara (*equal*). Amin Abdullah dalam menghadapi rekan, kolega, dan teman yang berbeda, selalu dan tetap menganggap semua setara. Sejak di Gontor selalu ditekankan jangan sampai menunjukkan fanatisme terhadap mazhab, ideologi, golongan, dan kelompok. Jika seorang intelek menunjukkan fanatisme mazhab dan kelompok, yang menjadi akibat adalah kecongkakan. Selama digodog di Gontor prinsip di atas dan untuk semua golongan selalu dipegang dan dijunjung tinggi.

Maka keangkuhan juga harus dijauhi, kesombongan intelektual juga harus menjadi pantangan, begitu juga kesombongan sosial. Spirit beginilah yang menjadi subyek utama selama gladi di Gontor. Contoh kesederhanaan misalnya bisa dilihat pada seniornya, Nurcholish Madjid (Cak Nur) dalam banyak hal, dari kedudukan, sikap sosial dan sampai sikap politik, termasuk dalam hal ekonomi serta keluarga. Tentu ini lain dengan generasi para politisi di belakang hari, yang menjadikan Islam sebagai politik, dan menjadikannya sebagai partai formal. Kata Cak Nur dalam semangat kesederhanaannya, *Islamic party no, Islam yes*. Ini adalah bentuk kesederhanaan yang luar biasa, menjauhi keangkuhan dan *claim of truh* dalam politik. Politik harus terbuka dan bersih, tidak melibatkan kebenaran tertinggi yaitu agama.

Selama di Gontor, Amin Abdullah bertemu dengan Hidayat Nur Wachid (Pemimpin PKS), yang juga mengaku pernah diajar oleh Amin Abdullah. Pengakuan serupa juga datang dari Din Syamsuddin, pemimpin Muhammadiyah saat ini. Amin Abdullah sendiri mengaku mungkin memberi kuliah pada mereka sekali atau dua kali.

Kesederhanaan itulah yang terus dipegang erat-erat selama karir Amin Abdullah sebagai ilmuwan, birokrat, dan pemimpin. Ini adalah dasar dari *character building* di kemudian hari. Terutama sekali ketika mulai masuk pada jenjang *leadership*. Jika seorang pemimpin tidak punya jiwa kesederhanaan, ibaratnya seperti membenturkan kepala di dinding, bunuh diri, dan akan menuai banyak musuh dari dalam dan luar, teman lama maupun baru. Amin Abdullah, sebagai seorang

pemimpin dan guru, menjadi Rektor IAIN/UIN dua periode, tetap memegang prinsip kesederhanaan itu. Ini adalah modal dasar yang ia peroleh ketika masih di Gontor, dan berperan penting nantinya saat menghadapi era sulit sebagai pemimpin yang banyak menghadapi sekian hiruk pikuk kepentingan, golongan, dan berbagai benturan politik dari berbagai sudut dan penjuru.

Yang sangat bermanfaat sewaktu menimba ilmu di Gontor adalah pendidikan keindonesiaan dalam praktek, tidak hanya teori dalam buku dan fakta sejarah hafalan. Misalnya, di sebuah sistem kamar (*dormitory*), satu kamar diisi paling tidak dengan lima orang, masing-masing itu harus berasal dari suku dan etnis yang berbeda. Tidak boleh satu kamar dihuni hanya Jawa, atau hanya Batak. Dengan begitu, percampuran, perjumpaan, dan sekaligus perkenalan budaya lain Indonesia terbina. Dalam bergaul tetap menggunakan bahasa Arab atau Inggris, tetapi rasa keindonesiaan terus diutamakan. Paling tidak selain dari dua bahasa itu, bahasa Indonesia lah yang digunakan, bukan bahasa daerah. Dan setiap semester, masing-masing anggota kamar berganti, atau giliran. Dan itu dilakukan bukan oleh kyai, tetapi diatur oleh majemen santri senior. Maka, Amin Abdullah muda tidak canggung ketika berhadapan dan berkenalan dengan teman dari Padang, Sunda, Madura, Batak, Banjar dan lain-lain. Sesama teman berasal dari lain etnis dan daerah, yang terasa, adalah saling beradaptasi. Ini merupakan pendidikan keindonesiaan dalam praktek.

Memulai Akademisi modern

Dengan bahan dasar dan fondasi kokoh dari Gontor, Amin Abdullah melangkahkan kaki menuju Yogyakarta, kota akademisi dan budaya. Di sana, ia bertemu dengan tokoh Perbandingan Agama yang menjadi ikon nasional hingga kini, yaitu Mukti Ali. Sewaktu mengajar di IAIN, beliau sudah purna tugasnya sebagai Menteri Agama masa Orde Baru. Jadi sang guru sudah mendarmabaktikan seluruh waktunya untuk mengajar di kelas dan memompa semangat akademik para mahasiswanya.

Dari IPD (Institut Pendidikan Darussalam) yang swasta itu, ijazah Amin Abdullah mendapat pengakuan resmi dari Kopertais Surabaya. IAIN Yogyakarta adalah tempat persinggahan selanjutnya, dimana Amin akan menyempurnakan gelar kesarjanaannya. Yang masih

terkesan adalah ketika pamit dengan kyai Zarkasyi untuk meinggalkan Gontor. Amin dipercaya oleh teman-temannya sebanyak dua puluh enam orang untuk mewaklinya menghadap kyai Zarkasyi. Singkat kata, dialah yang diangkat sebagai juru bicara. Itu tugas yang berat. Bisa dibayangkan, sebuah perguruan harus kehilangan dua puluh enam anak buah sekaligus. Itu seperti tidak mungkin diizinkan. Teman-teman yang lain, tahu, rupanya, bahwa Amin Abdullah cukup dikenal oleh Pak Zar. Amanat mewakili pamit inipun akhirnya tiba juga di tangan Amin, sedangkan yang lain pasrah apapun hasilnya. Inti dari argumen perpisahan dengan almamater pesantren itu adalah menambah pengalaman di luar Gontor, setelah digembleng suasana Gontor, patut melangkahkan kaki ke luar. Itupun diulangi lagi oleh Amin Abdullah ketika ditunjuk menyampaikan pidato perpisahan. Sayang sekali teks pidato itu hilang di rumah Pati, saat diterjang banjir. Dari 26 orang yang diizinkan keluar dari Gontor, hanya Amin Abdullah yang menuju dan menambatkan hati ke Yogyakarta, lainnya ada yang ke Makasar, Palembang, dan kota-kota lain di tanah air.

Dari Gontor, kemudian menapaki Yogyakarta, Amin Abdullah bertemu dengan guru selanjutnya, yaitu Mukti Ali, yang kemudian mengangkatnya sebagai asisten dosen bersama dengan Djam'annuri,[5] Yusron, Iskandar Zulkarnain, Syamsyuddin Abdullah, dan Muhammad Rifai. Pengembaraan intelektual selanjutnya dimulai, dengan memodernkan pendekatan studi Islam, yang terus dikembangan hingga kini. Perlu pula dicatat bahwa sejak di Gontor Amin Abdullah sudah jatuh cinta dengan ilmu Perbandingan Agama, karena teksnya tertulis dalam bahasa asing, yang telah lama menantang bagi Amin muda. Kebetulan yang mengajar bahasa Arab juga alumni Mesir.

Amin Abdullah menemui kesesuaian dengan pendekatan yang diajarkan oleh Mukti Ali, bahkan dalam banyak ujian tidak pernah mahasiswa ini mengulang karena gagal. Amin benar-benar berusaha memahami, mendengar, dan membaca buku-buku yang menjadi acuan sang guru, seperti karya Joachim Wach, dan lainnya, yang menjadi bahan rujukan. Bahkan Amin Abdullah dipercaya menjadi tentor bagi teman-teman lain yang belajar membaca teks Inggris. Yang unik

---

5 Djam'annuri, "Joachim Wach tentang Agama," *Jurnal Al-Jami'ah,* 1983.

adalah, setelah itu Djam'annuri juga menterjemah buku Joachim Wach, mungkin karena jatuh cinta pada karya tersebut.

Di Yogyakarta lah, Amin mendapati motivasi baru dan cakrawala keilmuwan yang lebih luas. Pergaulan keilmuwan dengan Mukti Ali, serta guru-guru yang lainnya, plus kondisi Yogyakarta yang mendukung, menjadikan bahan bakar pendorong tersendiri bagi perkembangan ilimiah yang lebih matang.

Patut dicatat bahwa Mukti Ali sebagai Menteri Agama mempunyai pandangan dan kontribusi tersendiri bagi perkembangan pesantren di tanah air. Beberapa aritkel dan pidato beliau membahas soal kemajuan pesantren dan pendidikan Islam. Namun, pemikiran Mukti Ali lebih mengarah pada intelektualitas. Perlu diingatkan pula bahwa Mukti Ali juga dibesarkan awal mulanya di pesantren Termas, Pacitan. Juga beliau dilahirkan di Cepu Jawa Timur, yang lengkap dengan tradisi kepesantrenan. Jadi, Mukti Ali terbiasa dengan suasana pesantren, namun ia tidak pernah mempunyai, mendirikan, dan mengabdikan diri di pesantren. Mukti Ali tidak pernah mendidik para santri secara tradisional. Ini patut digarisbawahi dengan tebal. Dengan nilai-nilai kepesantrenan, Mukti Ali faham betul, yaitu nilai-nilai yang seperti Amin Abdullah rasakan ketika bertemu dan bergaul dengan kyai Zarkasyi. Namun, dimensi intelektual Mukti sudah melintasi nilai-nilai pesantren yang ada waktu itu. Mukti Ali sudah terlengkapi dengan skill modern seperti reading teks, serta *international worldwide experiences*. Ditambah lagi dengan training academik, baik itu di Pakistan maupun di McGill university di Kanada, menambah nilai plus Mukti Ali sebagai dosen dan akademisi, yang telah melampui pesantren, sebagai awal pendidikan dasarnya (*went beyond*).

Karena bidang yang ditekuninya, di luar bidang yang ditekuni *ulumuddin* (ilmu-ilmu agama) yang diajarkan oleh para pesantren, maka *ulumuddin* yang dikembangkan Mukti Ali sudah begitu jauh melampui. Mungkin bisa disebut *ulumuddin* yang plus, lengkap dengan metode penelitian, trans-disiplin ilmu, dan dengan memperkenalkan berbagai macam sintesis, paling kentara adalah sintesis antara Barat dan Timur. Literatur-literatur yang digunakan, dan diajarkan kepada para mahasiswanya, seperti Joachim Wach, tentu menambah wawasan baru. Namun, perlu dicatat, era Mukti Ali belum ada sintesis semacam sekarang, misalnya Muhammad Shaltut, Muhamamd Arkoun, Nasr

Hamid Abu Zayd dan lain-lain. Mukti Ali memang *champion*, di masanya. Masa lain melahirkan *champion* lain.

Dengan Mukti Ali dan mengambil Yogyakarta sebagai kancahnya, Amin Abdullah mengalami pergumulan keilmuwan lain. Amin membuktikan bahwa pendidikan pesantren tidaklah *self sufficient* (cukup dengan sendirinya). Tetapi, pendidikan tradisional tersebut masih memerlukan bantuan lain untuk memperkaya fondasi dasarnya. Namun, benih-benih kepesantrenan masih melekat, baik pada diri Amin maupun Mukti. Kebetulan waktu itu, jika di Yogyakarta ada motor penggerak Mukti Ali, di Jakarta secara simultan ada Harun Nasution, yang keduanya cukup mewarnai dunia akademik tanah air, terutama studi keagamaan dan keislaman.

Mukti Ali waktu itu mengembangkan ilmu Perbandingan Agama, yang sangat diperlukan dan relevan menjawab tantangan zaman era Orde Baru Soeharto. Dan itu ia tularkan kepada para mahasiswanya. Mukti Ali memang unik, dibesarkan dan membesarkan fakultas Ushuluddin. Tentu berbicara IAIN/UIN berbeda ketika mengamati dan membaca perkembangan Syariah maupun Tarbiyah. Perlu dicatat perkembangan ini, adalah perkembangan Ushuluddin yang akhirnya mempunyai pengaruh pada intelektual IAIN/UIN dan selanjutnya kancah nasional, maupun internasional pada generasi selanjutnya. Ingat kelompok diskusi pada awal 1970 an, yang dikenal denan *the limited group*, terdiri dari Dawam Rahardjo, Djohan Effendi, dan Ahmad Wahib, di mana Mukti Ali berperan sebagai mentornya. Kelompok ini adalah simbol lintas sektoral, lintas perguraauan tinggi, dan menembus batas ideologi. Sayang sekali, ketika Amin Abdullah datang ke Yogyakarta, kelompok ini sudah tidak ada lagi. Amin Abdullah berada di IPD Gontor antara tahun 1972 sampai 1978, sekaligus sambil mengajar di sana, itu bersamaan dengan boomingnya *the limited group* di Yogyakarta dibawah naungan Mukti Ali. Ketika Amin datang pada akhir 1970-an dan awal 1980-an ke Yogyakarta, Mukti Ali bahkan sudah purna tugas sebagai Menteri zaman Soeharto. Demikian juga dengan gaung Nurcholish Madjid di era awal 1970 an, yang juga diwarnai dengan semangat kebebasan Gontor sebagaimana yang diajarkan oleh kyai Zarkasyi, yang sekarang ini sudah tidak didapati lagi, di mana Gontor bertambah konservatif dan malah seakan melawan gerakan sekularisasi Nurcholish Madjid.

Ketika Amin Abdullah bertemu dan mengambil matakuliah pada Mukti Ali, sang dosen sudah pada tahapan kematangan, purna tugas kementerian, dan juga sebagai intelektual yang sudah tahu realitas politik secara gamblang. Era menggebu-gebu dan *honeymoon* intelektual prima sudah dilewati ketika tahun 1970 an awal, ketika masih aktif menulis dan berdiskusi. Setelah selesai tugas negara sebagai Menteri, sepertinya Mukti Ali sudah tidak lagi menulis lebih aktif lagi. Patut dicatat bahwa semua tulisan Mukti Ali diproduksi saat sebelum beliau menjabat sebagai Menteri. Sesudah menyelesaikan tugas dari Soeharto, Mukti Ali seperti mempraktekkan semua teori yang telah dirancang sejak awal dan telah didialogkan dengan kenyataan. Buku-buku tentang dialog, Perbandingan Agama, dan Studi Agama-Agama, semua diproduksi sebelum sang dosen ke Jakarta.

Yang menjadi perhatian adalah karya Mukti Ali sebagi guru dan usahanya dalam mendirikan Sekolah Purna Sarjana (SPS: Sekolah Purna Sarjana), antara 1983 sampai awal 1990 an, yang akhirnya menjelma menjadi studi S2 dan S3 di kampus yang sama dan bertahan sampai kini. Sekolah itu telah memproduksi banyak intelektual Yogyakarta, dan akhirnya mewarnai bagaimana IAIN/UIN berkembang. Alef Theria Wasyim, yang mendalami studi minoritas,[6] adalah salah satu yang terdaftar sebagai mahasiswanya. Zakiyah Darajat, yang waktu itu sempat menjadi Direktor Perguruan Tinggi Islam di Departemen Agama Jakarta, juga menjadi direktur pertamanya. Yang unik, Syamsuddin Abdullah pernah menjabat sebagai direkturnya, di waktu yang sama juga tercatat sebagai mahasiswa.[7] Menurut bahasa Amin Abdullah, Sekolah Purna Sarjana telah menjadi jendela dunia baru (*scientific window*) bagi para akademisi IAIN waktu itu. Namun, Amin Abdullah sendiri ketika awal-awal adanya Sekolah itu malah studi lanjut di Turki. Kalau dirunut dengan runtut, setelah tamat dari IAIN tahun 1982, Amin Abdullah mengajar di SMA

---

[6] A.T. Wasim, "Prospek Pengembangan Ilmu Perbandingan Agama di IAIN" *Jurnal Al-Jami'ah,* no. 39, 1989.

[7] Tentang karya Syamsuddin Abdullah, "Peranan Agama Memotivasi Pembangunan Masyarakat Pancasila: Perspektif dari Sudut Konsultasi dan Konsolidasi Umat Beragama," *Jurnal Al-Jami'ah*, 1987; "Agama dalam Perspektif Teori-teori Sosial," *Jurnal Al-Jami'ah*, 1990; "Max Weber : Hidupnya, Karya-karyanya dan Sumbangannya" *Jurnal Al-Jami'ah*, 1979; "Perayaan waisak 2517 di Candi Mendut," *Jurnal Al-Jami'ah*, 1973.

Muhammadiyah di Kudus. Tahun 1984 kembali lagi ke Yogyakarta untuk mendaftar menjadi pegawai negeri sebagai dosen di fakultas Ushuluddin, menjadi kolega sang guru Mukti Ali. Enam bulan kemudian, awal tahun 1985, ia berangkat studi lanjut ke Turki. Jadi, singkat kata, Amin Abdullah tidak mengikuti perkembangan awal di tanah air dua hal penting, *the limited group* Mukti Ali, karena masih di Gontor, dan Sekolah Purna Sarjana, karena studi lanjut di Turki.

Antara dunia Barat dan Timur

Kontak antara Amin Abdullah dan para intelektual di Yogyakarta selama masa periode studi di Turki terus dipertahankan. Misalnya, Amin Abdullah mengirim sebagian besar catatan akademik berupa nilai ke Sekolah Pasca Sarjana di IAIN Yogyakarta. Uniknya, Syamsuddin Abdullah memampang nilai-nilai itu di papan pengumuman untuk memompa semangat para mahasiswa Pasca yang lainnya. Para kolega dosen waktu itu mendaftar menjadi mahasiswa Pasca, misalnya Djam'annnuri, Syamsul Anwar (dosen fakultas Syariah), Machasin (dosen fakultas Adab). Ini adalah perkembangan bersama yang unik, para kolega mempunyai cara tersendiri untuk maju dan berkembang, namun jalan Amin Abdullah sedikit lain, walapun pada akhirnya semua mengabdi pada almamater yang sama. Amin Abdullah tinggal selama enam tahun di Turki, dengan pergulatan dan perjuangan akademik tersendiri. Teman-teman yang lain masih di Yogyakarta pun juga dengan pergulatan tersendiri.

Turki sangat unik karena posisi Negara ini antara Eropa dan Asia, antara Timur dan Barat, antara Kristen dan Islam, antara sejarah besar Roma dan khilafah Islamiyah Utsmani. Disamping itu, Turki merupakan simbol demokrasi dan sekularisasi pertama yang dipraktekkan oleh Mustafa Kamal Ataturk. Konon sewaktu masa perjuangan kemerdekaan Indonesia, Sukarno sangat mendambakan Turki. Dalam banyak tulisan Sukarno memuja Turki, Mustafa Kamal Ataruk, dan gerakan pemisahan agama dan negara. Di negara yang sedang mengalami pancaroba inilah Amin Abdullah belajar tentang Filsafat. Seperti saya dahulu, sewaktu pergi ke McGill university Kanada, juga berikirm surat kepada Amin Abdullah dan guru-guru lain menceritakan pengalaman baru, Amin Abdullah juga sama, berikirm surat kepada gurunya Mukti Ali tentang pilihannya pada

dunia Filsafat. Bagi Amin ini lompatan juga, karena selama di Yogyakarta, ia ditraining dalam bidang Perbandingan Agama, kini ia mendalami Filsafat. Mukti Ali juga membalas secara panjang lebar, bahwa pilihan akademiknya itu sudah pada rel yang jelas, dan akan sangat bermanfaat ketika nanti pulang ke tanah air. Mukti Ali bahkan mendorongnya lagi, bahwa Amin Abdullah sangatlah beruntung, karena di tanah air ini, hanya HM Rasiidi yang mendalami Filsafat di Perancis secara serius.[8] Rasyidi sempat menjadi profesor tamu di McGill University, tetapi akhirnya berpolemiks keras dengan Mukti Ali, Harun Nasution, dan Nurcholish Madjid, karena Rasyidi lebih condong ke arah konservatisme, terutama ketika ia memasuki DII (Dewan Dakwah Islam). Namun, Amin Abdullah tetap mengapresiasi Rasyidi, walaupun tentu berseberangan jalan, karena Amin mengikuti jejak Mukti Ali, dan tentu saya mengikutinya. Buku Rasyidi tentang Empat Kuliah dinilainya bagus.

Mukti Ali juga begitu, menilai akademik Rasyidi secara positif, terlepas dari aktifitasnya ketika di DDI. Bahkan, Amin Abdullah mengingatkan pada saya, agar menempatkan Rasyidi pada konteksnya, yaitu konteks pemberontakan Orde Baru, yang otoriter dan mengekang gerakan Islam. Sayang sekali dokumen surat-menyurat antara Mukti Ali dan Amin Abdullah, termasuk yang hilang karena banjir di Tayu, Pati.

Karena mempelajari dan gandrung dengan Filsafat, Amin Abdullah pandangan dan cara berfikirnya meluas. Bayangkan, dari Sapen, Yogyakarta, Indonesia, dan yang sewaktu itu Amin Abdullah hanyalah nama yang belum dikenal di Indonesia, juga bahkan sepulang dari Turki, ia begitu yakin dengan sumbangannya pada dunia nasional Indonesia. Patut dicatat bahwa Amin Abdullah mulai menulis di media dan jurnal nasional maupun internasional hanya setelah sepulang dari Turki. Di Universitas METU Ankara itulah Amin dibimbing oleh Professor Alparselan Akcikqence, yaitu murid dari Fazlur Rahman.

Kalau kita bayangkan teori network, sangatlah jelas peran Fazlur Rahman di Indonesia. Semua intelektual liberal dan progresif berhubungan langsung atau tidak langsung dengan tokoh ini.

---

8 *Empat Kuliah Agama Islam pada Perguruan Tinggi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974); *Falsafat Agama* (Jakarta: Pemandangan, 1965); *Koreksi terhadap Harun Nasution Islam Ditinjau dari Beberapa Aspeknya* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977).

Sewaktu di Chicago, tentu ia menginspirasi Amin Rais, Ahmad Syafi'i Ma'arif, dan Nurcholish Madjid, sewaktu di McGill tentu memberi pengaruh pada Mukti Ali, Harun Nasution, dan lain-lain. Ternyata Amin Abdullah masih ada hubungan secara tidak langsung dengan Fazlur Rahman, yang diperkenalkan pertama kali pada saya sewaktu di Yogyakarta, ketika Amin baru pulang dari Turki. Di Turki kematangan riset dan akademik terus ditambah, dengan banyak profesor tamu dari Eropa dan Amerika yang ke Turki, Amin menapak dunia akademis Barat yang sesungguhnya. Disamping perdebatan publik sendiri yang ada di Turki, mungkin hingga kini, bagaimana hubungan negara dan agama, sekularisasi, demokratisasi, Timur dan Barat, Islam dan Kristen, dan persoalan-persoalan kontemporer lainnya. Semua ini menjadi bahan refleksi nantinya ketika Amin pulang ke tanah air untuk menebar apa yang ia dapat, dan mengembangkan apa yang ia pikirkan.

Anehnya, dan secara mukjizat, tahapan-tahapan pembelajaran dari pesantren, ke perguruan tinggi lokal, dan ke internasional sudah lama diimpikan oleh Amin Abdullah sewaktu ia masih di Gontor. Ketika menamatkan Gontor, Amin tidak serta merta ingin bersauh ke luar negeri. Padahal, banyak dari alumni Gontor yang langsung ke Timur Tengah. Amin tetap yakin, ia harus ke Yogyakarta lebih dahulu sebelum ke luar dari tanah air. Itulah bangunan arsitektonik yang dirasakan, yang akhirnya membentuk siapa Amin Abdullah sekarang ini. Pengalaman pesantren ia jalani di Gontor, pendidikan nasional perguruan tinggi didapat dari Yogyakarta, sedangkan internasional pertama kali Turki. Sepertinya sudah lengkap dengan modal ini, ia berkiprah di kancah. Semua masih erat hubungannya ketika ia menjadi Rektor dua periode, dan kebijakan apa yang telah diambil, termasuk prestasi yang tercatat dengan tinta emas, bagaimana ia mentransformasi IAIN menjadi UIN, bagaimana interkoneksitas, bagaimana ia mensikapi gender, difabel, dan terus dengan alat Filsafat untuk mengembang dan berbuah. Pengalaman tercermin dalam ilmu dan karya.

Ilmuwan Pemimpin

Training akademik yang berlapis tiga: Gontor, Yogyakarta, dan Ankara itu akhirnya bermanfaat bagi bekal pemimpin dan intelektual

ini. Semua kebijkan dan langakah yang ia ambil selama menjadi Rektor merefleksikan bagaimana ia belajar di tiga kota tersebut. Pengalaman transformasi institusi dari Institut IAIN ke Universitas UIN, tanpa pilar yang kokoh yang ia yakini dan kembabangkan sendiri tidak lah mungkin. Memperkerjakan orang lain untuk berfikir dan memikirkan bagaimana transformasi itu juga mustahil. Jadi pemimpin harus berfikir sendiri dan tahu apa yang dipikirkan kemudian melangkah dengan mantap.

Bagi Amin Abdullah, tanpa pengalaman-pengalaman akademik itu, ia tidak membayangkan keberaniannya untuk mentransformasi IAIN menjadi UIN. Tugas yang ini berat, bahkan banyak yang pesimis. Gurunya sendiri, Mukti Ali, awal mulanya meragukan langkah dan transformasi ini. Amin tetap yakin. Keyakinan bahwa akademiklah yang menjadi pilihannya, dan yakinlah pada dunia riset dan menulis tidak pernah surut. Setelah Amin Abdullah tidak lagi menjabat sebagai Rektor, undangan tetap mengalir untuk ceramah, seminar, dan mengajar, dari Aceh, sampai Mataram, dan hampir semua IAIN yang ingin bertransformasi menjadi UIN mengundang Amin Abdullah untuk didengar dengan seksama bagaimana pengalamannya memimpin bala wadya Yogyakarta untuk gerakan ini.

Rektor di Indonesia tentu banyak. Mantan Rektor juga sama banyaknya. Pejabat juga berlimpah. Tetapi setelah menjabat yang masih terus diperlukan tidaklah banyak. Untuk itu, sebagai ilmuwan haruslah bermental ilmu, bukan pejabat. Amin Abdullah memiliki ini, plus pengalaman, maka banyak yang ingin mendengarnya. Amin Abdullah juga berkomentar tentang gurunya, Mukti Ali, bahwa beliau setelah pasca menteri, kurang *in* dalam dunia akademik lagi. Bahkan seperti menjauh dari perpolitikan lokal di IAIN.

In the Pursuit of Knowledge, and Buidling Institution

Investasi pengetahuan, belajar dan berkelana menyeberang samudera, dan terbang ke negeri lain, merupakan usaha dan ijithad yang serius. Langkah itu dilakukan oleh para ulama di Nusantara, juga para pejuang menjelang kemerdekaan, dan masih diteruskan oleh Amin Abdullah.

Maka sayang sekali, jika generasi muda sekarang terasa memilih jalur pragmatis, tidak berkorban banyak demi sekolah, tidak

meninggalkan kampung halaman, cukup menerima apa adanya yang ada di hadapan mata. Dari sisi pragmatis, tentu langkah juga menguntungkan, tetap bisa mengatur kepangkatan, menjabat, dan bersama-sama keluarga.

Namun, jalan lain telah ditempuh Amin Abdullah, yang juga menghargai setiap jalan yang ditempuh oleh berbagai macam orang, dengan caranya sendiri pula. Birokrasi di mana saja membutuhkan orang dengan berbagai model, negara pun juga membutuhkan orang banyak, juga masyarakat Indonesia membutuhkan semua warga dengan keahlian dan hobinya masing-masing.

Tidak harus semua orang berjuang dan telaten menekuni ilmu dengan susah payah. Tidak harus pula semua menjadi ilmuwan serius. Tenaga administrasi juga diperlukan. Birokrat juga diperlukan. Namun, pengorbanan demi ilmu adalah sesuatu yang berharga dan harus diapresiasi tinggi. Seperti kisah para ulama Nusantara tempo dulu, belajar ke negeri seberang dengan menaiki kapal layar, sepulangnya mendirikan surau atau pesantren. Kini, para mahasiswa dan dosen juga diharapkan meneladani hal tersebut. Amin Abdullah memberi contoh langkah yang tidak mudah itu.

Selesai menjadi Rektor, karena berkat keilmuwannya, Amin Abdullah terpilih menjadi anggota tetap seumur hidupa pada lembaga AIPI (Akademi Ilmu Pengetahuan Indoneisia). Perlu dicatat, itu terjadi karena orang mengenal pengetahuan dan intelektualitasnya, bukan karena jabatannya sebagi Rektor, yang juga telah dilalulinya, dan tidak lagi. Pemilihan keanggotaan AIPI juga melalui proses yang panjang, dan Amin Abdullah juga tidak mengetahui bagaiman ia diusulkan dalam posisi tersebut. Amin Abdullah menerima keanggotaan pada komisi kebudayaan. Patut dicatat bahwa AIPI ini didirikan pada era presiden Habibie. Seluruh anggota terdiri dari 50 an ilmuwan. Ketika para penyeleksi membaca CV Amin Abdullah, mereka setuju untuk memasukkan namanya. Itu merupakan penghargaan atas ijtihad ilmiahnya yang dilakukan selama ini. Pesan Amin Abdullah, politik itu sementara, sedangkan pengetahuan itu selamanya.

Amin Abdullah akan mengadakan inagurasi keanggotaan AIPI pada waktu ulang tahunnya yang ke 60, pada tahun 2013 ini. Dengan usia saat ini, Amin Abdullah sedang berefleksi dengan bayangan yang ada bahwa ia telah menjadi semacam *person in the pursuit of knowledge*

and building institution. Tanaman ini yang ia siangi dan sirami. Dan saatnya sekarang melihat buahnya. Ini perbedaan antara Mukti Ali dan Amin Abdullah. Walaupun Mukti Ali telah naik pada jenjang kementrian, namun setelah itu ia tidak secara formal memimpin lembaga IAIN. Amin Abdullah berbeda, ia ada menakhkodai perubahan itu, dari semacam institut ke arah unversitas yang lebih luas.

Menghindari Pragmatisme Semata

Namun jangan dibayangkan, karir birokrasi dan ilmu itu berjalan lancar secara harmonis dalam sejarah pribadi Amin Abdullah. Selesai belajar dari Turki, dengan gelar doktor, yang waktu itu masih sedikit jumlahnya dosen yang mendapatkan gelar akademik itu, lain dengan sekarang, Amin sengaja tidak memangku tugas atau jabatan secara ekstrem selama tiga tahun pertama. Waktu itu, ada tawaran untuk bergabung dan mengajar di Pascasarjana, ia menolak. Bersabar dan berkarya lebih dahulu sebelum merasa berhak mengajar di Pascasarjana adalah pilihannya. Amin Abdullah sengaja hanya konsentrasi pada menulis dan riset pada tahun-tahun setelah mendapatkan gelar doktor. Bahkan sampai lima tahun selesai doktor, Amin tetap mengutamakan kegiatan menulis, mengajar, dan penelitian. Buku-buku yang dihasilkan, rata-rata adalah pada masa awal ketika karir keilmuwan selama lima tahun itu.

Tampaknya generasi sekarang, mungkin sebaliknya. Jika kita mampu berefleksi dan mengoreksi diri tentu banyak para lulusan doktor masa kini yang terus menuntut untuk diberi jatah jam mengajar di Pascasarjana, untuk menguji atau membimbing disertasi, walaupun sama sekali belum berkarya, tidak melakukan penelitian, bahkan tidak menulis satu artikel ataupun buku. Banyak lulusan doktor tidak menampakkan niat untuk mengembangkan ilmu, tapi ingin berdiri paling depan dan memimpin universitas. Mungkin tuntutan finansial lah yang memaksa membuang idealisme dan berpikiran pragmatis seperti itu. Atau keinginan untuk tampil yang berlebihan. Bahkan ada juga yang langsung menginginkan jabatan akademik, padahal greget, usaha, dan kemampuan akademik tidak diasah terlebih dahulu, tentu ini motivasi politik semata. Amin Abdullah cukup tahu diri, dan konsisten dalam ilmu. Ia mengajar dan berkiprah di Pascasarjana karena merasa dirinya pantas, karena

sudah berkarya, melakukan penelitian, dan menulis. Keilmuwannya diakui oleh dunia luar dahulu, baru terjun ke dalam institutsi sendiri, tidak sebaliknya.

Amin Abdullah terlatih dengan kesabaran untuk menunggu dengan ikhlas, ketika enam tahun pertama selesai doktoralnya di Turki, tidak mendapatkan tugas yang signifikan. Bahkan itu sebuah berkah, dengan begitu ia dapatkan waktu luang untuk berkarya dan mematangkan geliat akademiknya. Bahkan sudah menjadi tekadnya tersendiri, untuk tetap menulis, dan hingga merasa pantas untuk mengajar di Pascasarjana. Ia benar-benar menerima tawaran mengajar di Pascasarjana, ketika Azhar Basyir, pimpinan Muhammadiyah, mengajaknya bergabung dan menyumbangkan pikiran dan hasil refleksi yang didasarkan pada riset.

Begitu juga dengan tugas mengelola Pascasarjana, ia terima ketika dipartner dengan Nuruzzaman Ash-Shiddiqie, yang mengganti kedudukan Zakiyah Darajat. Sedangkan Amin Abdullah mengganti tugas Syamsuddin Abdullah. Itu terjadi sekitar 1996-1997. Amin Abdullah memangku jabatan sebagai Asisten Direktur (Asdir) waktu itu. Walaupun begitu, banyak juga yang pesimis, apakah Amin mampu memegang tugas itu. Dari situ, leadership Amin Abdullah bermula dan awalnya diuji. Dari situ pula, skill dan karakter kepemimpinannya mulai diakui.

Bagi Amin Abdullah, leadership itu penting, namun yang berkarakter (baca: berakhlak) sekaligus bermental keilmuwan. Nasehat Amin Abdullah untuk generasi kini yang sudah mencapai tahapan akademisi dan sudah berkarya, hendaknya tidak melarikan diri dari persoalan dan isu lokal. Ikut juga memikul tanggung jawab terhadap persoalan yang melanda kampus ini. Amin Abdullah, sewaktu era Simuh dan Atho Mudzhar sebagai Rektor, tidak pernah menunjukkan sikap melarikan diri (escapis), tetapi tidak pula menunjukkan ambisi pribadi. Ia berpesan, kelihatannya ada beberapa anak muda yang berbakat, namun melarikan diri dari tanggung jawab lokal. Sementara yang pas-pasan secara keilmuwan dan riset memaksakan diri untuk tampil di muka.

Pesan Amin Abdullah, janganlah pandang masa kini itu pesimis, dengan mengatakan terlalu sulit untuk diatasi. Masa pragmatisme. Ilmu tidak lagi dihargai. Ilmuwan ditempatkan di belakang,

dikaryawankan, sedangkan para pemimpin yang tampil ke depan adalah para pemain politik, bukan ilmuwan yang tekun dan berbasis akademis. Ini seperti era gelap gulita. Tidak. Dimanapun, dan kapanpun gelap gulita tetap ada. Malam pasti datang. Tapi matahari pun pasti terbit menyinari. Amin Abdullah juga telah melewati era itu, di mana siapa yang berperan tidaklah orang yang seharusnya, sedangkan yang berkapasitas terpinggirkan. Amin Abdullah setelah selesai doktor dan menulis artikel dan buku, berkiprah nasional maupun internasional, bukanlah serta merta menjadi anggota senat di kampus. Apapun jabatan dan peran, kerja keilmuwan tetap harus nomer satu. Ia tetap saja seminar, menulis artikel, dan berfikir. Hingga kini.

Kerangka Ilmu dan Transformasi Praktis: Interkoneksitas dan Integritas

Pesannya, sebagai generasi masa kini, menghadapi kesulitan masa kini pula, hendaknya jangan pesimis, atau apatis. Jangan terlalu memandang bahwa institusi yang kita tempati sudah remuk. Itu salah. Amin Abdullah mengatakan bahwa dirinya adalah orang yang tidak apatis, tapi perduli terhadap kampus, namun dengan tetap berpegang pada kerangka keilmuwan. Pisau keilmuwan selalu diselipkan di pinggangnya. Dengan begitu ia mendapatkan amanat yang luar biasa. Tidak semua ilmuwan mempunyai kesempatan menjadi pemimpin. Tidak semua ilmuwan pula mendapatkan tugas seperti yang ia emban, terutama dalamm mentransformasi kampus baik secara fisik maupun non fisik hingga menjadi seperti ini. Dahulu IAIN, sekarang UIN. Dahulu hanya Islamic Studies, sekarang semua ilmu masuk. Namun interkoneksitas dan integritas masing-masing ilmu harus terus dijaga. Semua terhubung. Ini disimbolkan dengan adanya arch-bridge (jembatan di atas lantai tiga), lorong bawah tanah, dan jalan diatas yang mengubungkan antar bangunan, seperti kerangka berfikir dalam keilmuwan. Semua terhubung, dari ilmu keagamaan maupun ilmu umum, dari ilmu sosial dengan ilmu eksakta, dari ilmu sekuler sampai ilmu akherat.[9] Kalau tanpa konsep keilmuwan yang jelas, mana mungkin transformasi dan bayangan itu bisa dicapai.

---

[9] Lihat konsep lebih lanjut, Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003).

Simbo *arch bridge* di lantai tiga yang menghubungkan kampus timur dan barat, jalan bawah tanah yang menghubungkan rektorat lama dan masjid, merupakan simbol interkoneksitas. Itu adalah transformasi kerangka keilmuwan dan diwujudkan dalam bentuk seni arsitektur dan tentu semua diraih dengan biaya yang mahal. Amin Abdullah dengan keyakinannya memaksakan itu, bahwa semua harus berjalan seiring, antara ilmu dan praktek, antara biaya dan tantangan. Ia optimis dan memaksa. Bagaimana menghubungkan kampus di seberang timur, yaitu Ushuludddin dan Dakwah, itu terhubung dengan kampus barat, yaitu Syariah, Tarbiyah, Ilmu Sosial, dan Ilmu Eksakta. Demikian itu mengandung maka filosofis tersendiri, yang merupakan ejawantah dari Interkoneksitas dan Integritas, sebagai-mana yang ia terangkan dalam jaring laba-laba keilmuwan. Konsep ini ia realisasikan dengan memaksi birokrasi dan administrasi untuk mewujudkannya, bukan sebaliknya, akademik diatur seadanya oleh administrasi, dan para ilmuwan dikaryawankan.

Tanda-tanda Pemimpin

Bagi generasi kini yang merasa mempunyai basis keilmuwan (merupakan modal dasar pemimpin), hendaknya jangan apatis, dan apolitis. Ilmu perlu mendapatkan sokongan politik, dan kekuatan, serta perlindungan. Jika memegang amanah kepemimpinan yang sepertinya kurang berarti, seperti pusat studi, atau pusat penelitian non-struktural,atau tugas lain, itu investasi jangka panjang. Sebuah amal yang dicatat Tuhan maupun kolega. Amin Abdullah secara khusus menyinggung peran saya secara pribadi, bahwa saya merawat jurnal internasional *Al Jamiah* juga diharapkan bisa berberkah dan berbuah di kemudian hari, tanpa harus dipikirkan untuk kepentingan sekarang ini. Itu bagian dari tabungan masa depan. Mulailah dari sekarang, jangan sampai memulai dari *zero from skretch*, tanpa bekas untuk napak tilas, siapa yang percaya pada kiprah Anda jika tidak dimulai terlebih dahulu. Begitu pesan sang guru.

Amin Abdullah mencoba mengingat lagi waktu ia dipercaya menjadi Rektor. Bayangkan, waktu era itu, seperti terjadi kemufakatan, terjadi kesepakatan antara para dosen, mahasiswa, dan karyawan, untuk memilih dia. Itu tak terbayangkan, dan itu seperti eforia. Bagi Amin Abdullah, itu harus dianalisis secara tajam, dan baginya itu

bukan kebetulan dan keberuntungan semata. Itu taqdir Tuhan, tentu ya. Penjelasan kenapa semua orang menghendaki Amin Abdullah untuk menerima amanat besar itu, perlu berpanjang lebar penjelasannya.

Amin Abdullah, sekali lagi, tidak pernah terperangkap dalam politik kampus jangka pendek, sama sekali tidak. Hindari itu semua. Amin Abdullah juga tidak menyukai yang aneh-aneh, dan kasak-kusuk. Tidak pula ia ingin membesarkan kelompok tertentu. Apalagi, sama sekali tidak ada niatan untuk mencari untung secara finansial bagi dirinya, maupun kelompoknya.Tekad, niat, dan langkahnya selalu keilmuwan dan *building institution*, itu sejak awal.

Patut juga digarisbawahi, bahwa Amin Abdullah, juga para mahasiswanya, tidak sedang dicetak dan dipersiapkan oleh siapapun untuk menjadi pemimpin. Semua alami, semua berjalan dengan sendirinya. Mimpi mencetak dan membentuk generasi secara paksa, bukanlah langkah ideal. Lahirnya pemimpin, di kampus maupun di luar kampus, itu masuk pada wilayah publik, bukan pribadi ataupun golongan tertentu. Kampus bukan perusahaan pencetak otomatis. Wilayah publik adalah wilayah negara. Maka ketika ditanya tentang persiapan penggantinya, atau generasi siapa yang akan menggantikannya, atau meneruskannya, ia mengelak tentang persiapan dan training tersebut. Bagi Amin Abdullah yang dibangun bukan *person* (perorangan) tapi institusi.

Menjadi Pemimpin

Yang pasti intelektualisme dan ilmu pengetahuan, riset serta menulis, itu ibarat jendela untuk melongok dan melihat realitas di luar kita, di luar rumah sendiri. Pengetahuan bisa melihat dan mengukur relaitas apapun, isu kenegaraan, keislaman, dan politik. Namun, ilmu juga perlu dibarengi akhlak. Jika hanya intelektualitas tanpa berbasis karakter bisa dan mudah diombang-ambingkan oleh keadaan politik lokal. Akhlak atau karakter berhubungan dengan niatan *human services* (mengabdi pada kemanusiaan), apa yang Amin lakukan adalah bentuk pelayanan terhadap kemanusiaan secara luas, sekali lagi bukan pelayanan terhadap golongan tertentu.

Jika berprinsip pada golongan, itu bentuk dari kepemimpinan Machievellian. Jika diteruskan akan menjadi buas jadinya. Kunci

rahasia yang dikemukakan, sebagai pemimpin ideal adalah intelektual diatas rata-rata, lalu ditopang oleh g karakter yang kuat.

Ilmu, akhlak atau karakter, dan human services merupakan tiga kaki yang harus dipunyai oleh seorang pemimpin. Jika salah satu kaki hilang, ada akibat yang melanda. Apapun, keyakinan dan ketebalan rasa keagamaan kita, atau kesalehan, jika salah satu kaki hilang pasti punya konsekwensi. Yang ideal adalah intelektual dengan karakter kuat. Lalu ditambah dengan mentalistas melayani, human service, *that is service without border*. Jangan sampai terjebak pada *service within border*. Yang terakhir bukanlah ciri seorang pemimpin.

Di dalam diri pemimpin, ada pikiran yang bisa mengatur. Ketika masa sulit, ada banyak interest dan saling bersilang sengketa, seorang pemimpin harus pandai mengaturnya. Jangan sampai, prinsip service for all human tadi hilang. Kepentingan kita kanalisasi, jangan sampai menjadi dahsyat bak air bah, yang siap menggulung diri sendiri. Banyak sekali kepentingan, tapi Amin Abdullah sebagai orang yang berdiri di pucuk tetap teguh, tidak membedakan siapapun. Semua setara, dan berhak mendapatkan servicenya. Amin Abdullah tidak pernah mengalah pada tekanan kepentingan kelompok tertentu. Meskipun itu berakibat dibenci oleh kalangan sendiri.

Pemimpin itu bapak bagi semua orang, bukan hanya golongan yang telah memilih kita. Bagaimana mengatur itu, semua harus seimbang, antara kepentingan, golongan, dan jangka panjang nasib institusi.

Pengalaman Amin Abdullah ketika menjabat Rektor yang kedua kali, sebagai tindak lanjut dari periode pertama, ditandai dengan cobaan dari Tuhan, berupa gempa yang meluluhlantakkan bangunan kampus di tahun 2006, termasuk juga masjid. Namun, Rektor ini masih disokong oleh team dan kolega yang bisa dipercaya, juga sekaligus mempercayainya untuk mejalankan tugas berat tersebut. Semua diselesaikan dengan pelan-pelan, dari ruang ke ruang, masjid, dan kantor. Dalam prakteknya, pembangunan kembali membutuhkan waktu tiga tahun. Dan pada tahapan akhir, itu dana tidak dari IDB (*Islamic Development Bank*). Coba bayangkan, jika pembangunan dan transformasi kampus, terutama misalnya yang fisik, berpindah tangan, atau dipercayakan pihak kedua, akan bubrah dan tidak menjadi seperti sekarang ini.

Memang, dari semua yang ia capai semasa dua periode di pucuk IAIN/UIN, membangun kembali dan transformasi kampus adalah

pengalaman yang paling menantang. Bangunan yang dipersiapkan juga sekaligus unik. Membangun sekaligus memakai. Kampus tidak libur, ruangan dipakai, tetapi ada kegiatan membangun. Itu ibarat menjahit baju yang masih dipakai tetap melekat di badan. Waktu itu, kelas berpindah-pindah dari satu ruang ke ruang yang lain, Ushuluddin pindah ke Tarbiyah, untuk sementara waktu, misalnya. Pada lain waktu, pindah ke tempat lain. Dan akhirnya kembali, setelah bangunan selesai. Ini tentu perlu manajemen, yang hati-hati dan cermat, mengatur mahasiswa dan dosen.

Menjadi pemimpin tidaklah mudah. Prinsip keilmuwan, akhlak atau karakter, dan *service for all* harus terus melekat pada diri. Ingat sejarah, bagaimana Mukti Ali, sempat menjadi calon dekan Ushuluddin, namun sudah memakai dasi dan jas tidak jadi dilantik. Itu pengalaman traumatik. Setelah menjadi Menteri, Mukti Ali tidak lagi masuk ke wilayah politik lokal. Ya, beliau memang sempat menjadi Pembantu Rektor I. Amin Abdullah mempunyai taqdir sendiri, ia menjadi tumpuan pada masa kritis ketika IAIN menjadi UIN, dialah komando terdepan, dengan bijaknya ia menggerakkan pasukan ini.

Ilmu itu Abadi

Investasi keilmuwan lah yang membuat panjang umur dalam karir. Suatu saat, para Rektor dan Wakil Rektor dari berbagai daerah di Indonesia berkumpul. Ada yang bergumam, kapan figur seperti Pak Amin bisa tercetak lagi. Walaupun tidak lagi menjabat sebagai Rektor, tetap saja diperlukan dan menikmati suasana keilmuwan lewat seminar. Betul adanya, Amin Abdullah sering juga diundang dari luar Kementrian Agama, seringkali hadir dalam acara Kementrian Pendidikan. Politik selalu sementara, jabatan bisa berakhir setiap saat, ilmu pengetahuan adalah keabadian.

Banyak masih undangan yang mengharapkan kehadiran Pak Amin, dari satu provinsi ke provinsi yang lainnya. Bahkan luar negeripun memerlukan keilmuwannya. Namun, mimpi untuk membesarkan pendidikan nasional tak pernah pudar. Itu yang terus diprioritaskan. Amin menjadi matang, baik dalam teori maupun praktek, dalam ilmu maupun administrasi. Seorang ilmuwan yang berkomitmen pada lembaga.

Politik, apalagi yang sifatnya lokal, memang terkadang menggoda.

Bicara poitik, tidak ada habisnya, dan tidak pula berujung. Pesan Amin Abdullah, jangan terjebak oleh godaan politik lokal, namun jangan menunjukkan ketidakpedulian pada lembaga kita.

Sewaktu awal tahun 1990an, tawaran dari luar negeri langsung datang. Dari Malaysia misalnya, dengna janji gaji yang lebih tinggi dari Naguib al-Attas, namun Amin Abdullah merasa ia sekolah dan menyeberang laut karena Departemen Agama, iapun pulang untuk berdarma bakti. Kata hati dituruti, janji materi tidak menjadi pemicunya untuk hengkang dari tanah air. Bahkan salah satu pesantren Lasem pun dilayaninya, ketika lembaga itu memintanya untuk hadir dan berbicara. Itu lebih diutamakan daripada ke luar negeri. Dengan rendah hati ia menjelaskan, bahwa di luar negeri sudah banyak orang pintar, atau lebih pintar, sekarang yang di dalam lah yang lebih membutuhkan orang seperti dirinya.

Begitu juga, ketika hendak pergi ke Jakarta untuk menjadi penasehat Menteri Agama, ia tidak bisa mengelaknya. Itu adalah tugas sebagai PNS. SK langsung diturunkan, Amin pun menyanggupinya. Amin Abdullah memang tidak pernah frontal dan kentara, baik dalam menerima maupun menolak. Dengan cara halus, baik ia menyanggupi maupun menghindarinya.

Sebagai seorang ilmuwan, ia terus mendapat ujian, walaupun sampai sekarang. Bagi Amin, semua dia peruntukkan untuk umat manusia. Ia tetap berpegang pada akhlak atau karakter, komitmen, rendah hati, dan kebebasan.

Sore itu

Sore itu saya berpamitan karena sudah menjelang Magrib. Seperti biasa Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah mengantarkan saya sampai pintu gerbang rumahnya. Sepanjang jalan pulang saya merenung apa yang telah saya perbincangkan tadi. Mungkin saat ini banyak generasi yang telah berilmu, bahkan, meminjam kata-kata Prof. Dr. Akh. Minhaji, banyak generasi sekarang jauh lebih berwawasan internasional. Namun, sebagi manusia dan pemimpin, rasanya masih jauh dari kualitas Amin Abdullah: akhlak, karakter, kerendahan hati, dan leadership. Pak Amin itu pikiran dan "ususnya panjang" (sabar, ed.). Kita semua rata-rata ber-"usus pendek", makanya sering *grusa-grusu* (tergesa-gesa, ed.), frontal, cepat emosi, dan tidak sabar.

13

Pertaruhan Idealisme Islam Substantif dan Keharusan Pragmatis: Catatan 60 Tahun Prof. Dr. Amin Abdullah

Siti Ruhaini Dzuhayatin

Sosok Peletak Fondasi Berfikir Subtantif

Menulis tentang Amin Abdullah yang akrab disapa Pak Amin membutuhkan renungan yang dalam karena rentang ruang dan waktu yang cukup panjang dan interaksi yang personal dan intelektual, sejak masa anak-anak di Pesantren Pabelan pada akhir 1970an hingga usia setengah abad di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta sampai saat ini. Interaksi personal ini mewarnai lembaran hidup, dari kamar kost yang direkomendasikan pada awal menjadi mahasiswi pada tahun 1982 hingga mewujudkan 'pertalian hati' dengan pemuda kampung Tegal Sapen, disamping UIN yang mewarisi kepemimpinan organisai pemuda yang pernah dirintisnya. Pertalian hati itu kini mematri janji suci 'berbelah jiwa' dalam berkeluarga dan berkarya. Episode interaksi intelektual, baik langsung maupun tidak langsung di Kampus UIN dan proses dinamisasi Muhammadiyah serta pertukaran pemikiran Islam, terutama gagasan integrasi dan interkoneksi keilmuan, yang dirintis sepuluh tahun lalu dalam rangkaian workshop para hakim di Peradilan Agama se Indonesia dimana Pak Amin menjadi " Sentrum" perubahan paradigma aplikasi hukum progresif.

Pada masa kanak-kanak, Pak Amin muncul sebagai sosok 'inspriratif' peletak fondasi berfikir logis dan sistematis bersanding dengan sosok atraktif yang menggelorakan aktifisme seperti Kiai

Hamam, Habib Chirzin, Dawam Raharja, Muchtar Abbas dalam kancah Pusat Pengembangan Pesantren di media tahun 1970an. Peran inilah yang mampu menyeimbangkan Pabelan sebagai pusat intelektualisme dan aktifisme Islam kontekstual yang menyumbangkan gairah 'Keislaman Baru' bagi para alumninya di Indonesia seperti Komaruddin Hidayat, Bahtiar Effendi, Yuni Khuzaifah, ketua Komisi Nasional Kekerasan terhadap Perempuan dan generasi selanjutnya. Ibarat pohon, Pak Amin adalah akar yang menghujamkan keislaman substantif demi menguatkan batang pohon yang ditegakkan para aktifis yang menumbuhkan daun-daun hijau yang menyejukkan bagi siapapun.

Dalam catatan para santri, Pak Amin termasuk sosok yang jarang absen mengajar sehingga sering memunculkan 'gerutu' bagi para santri 'mbeling' yang ingin memanfaatkan waktu kosong untuk bermain, hal yang umum terjadi dikalangan remaja yang sedang tumbuh. Namun cara bahasa yang ringan dan cara mengajar yang santai penuh gurauan mampu mengundang 'rindu' bagi pencari ilmu sejati. Penghargaannya terhadap kemampuan para santri yang berbeda selalu memberi 'janji' bahwa setiap orang akan dapat mencapai kesuksesannya dengan cara dan waktu yang berbeda. Mantra "*better late than never*" masih kental terpatri dibenak para santri yang melecut tekad meraih yang terbaik kapanpun, tidak ada kata terlambat untuk memulai kebaikan. Mantra inilah juga melekat pada kerendahan hatinya untuk 'belajar' tentang hal-hal baru dari para muridnya yang lebih junior meski tingkat keilmuan tertinggi sebagai profesor melekat di depan namanya.

Sosoknya yang mudah 'dijangkau' dan tidak berjarak' mampu mengurai kerumitan ilmu kalam dan tauhid sehingga mudah dicerna. Pak Amin berperan sebagai pengasah 'pisau analisis rasional' para santri belia, perempuan dan laki-laki, di tengah hegemoni dogma-dogma keislaman abad pertengahan yang mendominasi khazanah keilmuan pesantren pada umumnya. *Bidayatul mujtahid* yang diampunya mampu menyemai 'nalar kritis' para santri terhadap eksklusifitas dan kebekuan berfikir yang berpotensi membelah umat Islam dalam ketegangan bermadzhab. Penguasaan komprehensif terhadap historisitas Islam berperan menisbikan klaim-klaim yang melampaui batasan *qoth'iu dalalah* yang semestinya. Sosok inspiratif ini telah menjadikan

Fakultas Ushuddin, tempatnya melanjutkan belajar dan mengajar dikemudian hari, sebagai tujuan masa depan kebanyakan santri yang pernah diajarnya.

Kesahajaan Pak Amin membentuk interaksi wajar melampaui sekat-sekat jabatan dan keilmuan yang mampu mengikat kedekatan emosional para santri dan para mahasiswanya, ditingkat sarjana dan pasca sarjana. Kesahajaannya mampu meruntuhkan keangkeran dan '*social-distance*' pendahulunya seperti Mukti Ali, Harun Nasution yang 'soliter' dan sekan tidak terjangkau. Seperti di Pabelan, Pak Amin adalah menjaga 'gawang keilmuan' yang tekun dan bersahaja di UIN Sunan Kalijaga yang menyepi dari hiruk-pikuk kontestasi politik kampus yang menyesakkan. Bersama Mukti Ali, Pak Amin mampu merepresentasikan keislaman khas "madzhab Sapen" yang mukti-kultural, inklusif dan pluralis. Kepemimpinannya di Pasca Sarjana membuka babak baru orientasi keislaman UIN Sunan Kalijaga di kemudian hari sebagai kampus yang terbuka bagi studi-studi Islam dan Agama dengan para dosen dari berbagai latar belakang agama dari Universitas Kristen Duta Wacana dan Universitas Katolik Sanata Dharma. Banyak para dosen luar negeri didatangkan sebagai upaya mengokohkan bangunan keilmuan UIN sebagai pusat studi Islam kultural inklusif.

Birokrat handal Nir-Ideologi Primordialis

Banyak kalangan meragukan kapasitas leadership Pak Amin pada saat akan dipilih menjadi rektor karena absennya dalam pentas aktifisme intra maupun ekstra kampus pada masa mahasiswa. Sosoknya juga tidak menonjol dalam kelompok-kelompok 'politis' kampus yang mencengkeram birokrasi kampus dalam friksi premordialisme. Pak Amin muncul sebagai sosok 'aktifis nir-ideologi' yang banyak memberi pujian namun, tak pelak, menuai kritik dari kalangan eksklusif primordialis. Di tengah kontestasi politik kampus yang intens, awal kemunculan Pak Amin sebagai birokrat lebih didasarkan bobot inteliduektualnya yang diasah dari Turki. Gelar doktor yang masih langka pada awal 1990an 'menyelamatkannya' dari ambisi politis jabatan yang terbentur persyaratan administratif dalam pengelolaan pasca-sarjana. Kapasitas kepeimpinan diluar kampus terbukti handal menata kampus menjadi kampus modern dan

prestigius. Sikap inklusif Pak Amin, tak urung, menjadi bumerang bagi mereka yang mengklaim mengorbitkannya karena Pak Amin bukan sosok yang mudah disetir demi kepentingan sempit 'kelompok'. Justru Pak Amin menjalin hubungan hangat dengan semua kelompok, terutama kalangan muda Muhammdaiyah, NU,dan bahkan kelompok muda agama-agama lain.

Tidak banyak yang tahu bahwa dibalik ketekunan kehidupan intelektualnya, Pak Amin merupakan sosok inspiratif di lingkungan-nya. Sampai saat ini masyarakat Sapen tempat Ia menjadi mahasiswa adalah sosok panutan kalangan muda. Pak Amin merupakan inisiator organisasi pemuda-pemudi Sapen "Akamtas" singkatan dari Angkatan Muda Tegal Sapen yang merintis interaksi pemuda-pemudi kampung dengan para mahasiswa yang indekost dari berbagai daerah di Indonesia, fenomena yang tidak mudah ditemukan di tempat lain di Yogya. Kedamaian Yogya acapkali terkoyak oleh sengitnya per-seteruan para mahasiswa pendatang dengan pemuda kampung karena kesenjangan pendidikan ataupun kesenjangan 'unggah-ungguh' yang jarang terjembatani. Akamtas telah menginspirasi pemuda/pemudi kampung untuk meraih cita-cita tinggi seperti para mahasiswa di TegaL Sapen. Pemuda-pemudi Tegal Sapen dimasa kepemimpinan Pak Amin mampu memasuki perguruan tinggi ternama di Yogya seperti UGM, UNY, IAIN dan universitas Swasta terkemuka. Sumbangan inspiratif yang mungkin telah 'terlupakan' oleh Pak Amin namun tetap terpatri dalam benak para pemuda-pemudi yang kini telah berkiprah diberbagai daerah dan mening-galkan Tegal Sapen dalam kesunyian dan keterputus regenerasi dalam arti yang positif dari aspek mobilitas vertikal. Pemuda-pemudi yang sukses dalam berkarier dan berpindah domisili kini menyimpan 'nostalgi' yang sama dengan mahasiswa yang pernah kost di sekitar 'Wisma Nusantara' dan Tegal Sapen.

Rumah-rumah orang tua mereka tetap menjadi kost tradisional dan jauh dari komersialisasi melainkan sekedar memandang para mahasiswa kost sebagai teman berbagi di hari tua. Kepeimpinan inspiratif dikenang para orang tua di Tegal Sapen sebagai sosok santun yang mampu menjembatani relasi antar generasi. Tegal Sapen menjadi kampung dinamis dengan kiprah para pemuda-pemudi dalam olah raga, kesenian dan kegiatan positif lainnya sehingga mengurangi

dampak pergaulan tidak sehat yang meresahkan masyarakat. Kepemimpin Pak Amin sebagai rektor hingga dua periode merupakan kebanggaan tersendiri bagi "Wisma Nusantara" dan warga Tegal Sapen, terutama menjembatani 'perselisihan' warga pada saat pembangunan Kampus Baru UIN yang mengubah akses dan tata ruang Tegal Sapen.

Pergumulan "Spiderman" Keilmuan Islam

Kepulangannya dari Turki awal 1990an bertepatan dengan momentum kebangkitan keislaman Kampus yang dimotori Nurcholis Madjid, mendahulunya dari Gontor, Amin Rais, Kuntowijoyo, Syafiri Maarif dan Syahirul Alim yang menggagas bangunan Islam modern keindonesiaan gelombang kedua setelah kebangkitan Islam awal abad 20 yang melahirkan organisasi keislaman seperti Muhammadiyah, NU, Persis dan kelompok-kelompok modern lainnya. Para penggagas kebangkitan Islam kampus ini berhasil mengkonstruksi '*ghirah*' identitas Islam non partisan dan non primordial. Kemunculan ICMI merupakan manifestasi kelahiran imej intelektual Muslim dalam tarik-menarik kooptasi politik Orde Baru. Seperti mengulang dimasa lalu, Pak Amin memilih berperan substantif setimbang tampil sebagai aktor-aktor atraktif diberbagai forum diskusi yang marak dilakukan. Ketekunan dana kekritisan Pak Amin di UIN Sunan Kalijaga berseiring dengan Kuntowijoyo di Universitas Gadjah Mada yang memberi fondasi lontaran-lontaran ideologis Abdurrahman Wahid, Amin Rais dan Syafi'i Maarif. Pidato ilmiyahnya mampu menyegarkan Muktamar Muhamamadiyah di Banda Aceh tahun 2000 yang mengantarkannya sebagai ketua Majelis Tarjih Pimpinan Pusat Muhammmadiyah, jantung organisasi Islam modern yang diprakarsai sepasang suami-isteri, Kiai dan Nyai Dahlan. Dibawah kepemimpinannya, Majelis Tarjih menjelma menjadi majelis fatwa minim 'keputusan normatif' karena Pak Amin merombaknya sebagai Lembaga Pengembangan Pemikiran Islam yang rasional, dinamis dan ilmiyah.

Buku Himpunan Keputusan Majelis Tarjih yang melegenda disandingkan dengan jurnal ilmiyah pemikiran yang bercorak diskursif dan kontestatif. Selaras dengan kepemimpinan Amin Rais dan Syafi'i Maarif, Muhamamdiyah memenukan jati dirinya sebagai 'organisasi berkemajuan' yang menggeliat dari belenggu stagnasi rezim adminis-

tratif instrumentalis. Isu-isu kontemporer seperti pluralisme, kesetaraan gender, hak asasi manusia dimasukkan sebagai agenda membahasan seminar Majelis Tarjih dengan mengundang pakar-pakar diluar Muhamamdiyah seperti Mansur Fakih, Neru Nugroho dan Irwan Abdullah. Tafsir Muhammadiyah tentang relasi dan toleransi umat beragama banyak mengercitkan dahi kelompok konservatif yang cenderung bersifat tekstualis dan instrumentalis memaknai eksistensi Muhamamdiyah. Apa yang pernah dirintis Pak Amins epuluh tahun lalu yang sempat menuai kontroversi kini menemukan momentumnya pada saat universitas Muhammadiyah semakin berkembang dan diminati pula oleh kalangan luar Islam. Universitas Muhammadiyah Kupang dan Manokwari di Papua memiliki lebih dari 60% mahasiswa Kristen. Saham lain yang ditanamkan Pak Amin di Muhammadiyah adalah terwujudnya 'narrative makers' dari kelompok progresif dan konservatif berjalan secara alamiyah dalam tarik menarik pengaruh yang elegan dan bahasa rasional yang santun. Kondisi ini sangat berbeda dengan saat ini dimana banyak kader Muhamamadiyah bersilang pendapat dalam bahasa yang agresif, vulgar dan 'garang' yang bukan merupakan karakter dasar Muhammadiyah.

Kiprah Pak Amin mereformasi Majelis Tarjih membelokkan tekad saya yang mengidealisasi diri tanpa primordialisme sebagai protes terhadap ketegangan sempit yang mengoyak ukhuwah Islamiyah. Pak Amin mengajak bergabung di Majelis Tarjih yang menjadi sasaran kritik saya tentang rezim gender yang hirarkhis. Pak Amin menyakinkan bahwa 'sudah waktunya berjuang dari dalam' sehingga memberi pengaruh yang lebih substantif. Pada masa itu, wacana gender telah bergulir secara signifikan di kalangan NU dengan kebangkitan intelektual muda NU yang dimotori Dus Dur yang terbukti mampu mencairkan kebekuan berfikir kalangan Nahdliyyin. Ada kebimbangan bahwa keterlibatan dalam struktur Muhammadiyah akan menutup akses dan interaksi produktif dengan teman-teman Nahdliyyin muda yang mulai merentas sentimen promordialismenya. Namun ada pelajaran berharga dari Pak Amin yang terjustifikasi oleh tulisan Bukhi Parekh dalam *The Politics of Identity* bahwa identitas perlu ditegaskan sebagai bagian dari modal kultural dalam interaksi sosial. Namun Parekh mengingatkan agar identitas tidak diperlakukan sebagai entitas tunggal, utama dan final yang rigid tetapi berkelindan,

bersifat dinamis dan lentur yang terjaga. [1]

Meski tidak secara harfiyah diungkapkan, hikmah dari kelenturan identitas 'madzhab' Pak Amin terbukti dari penerimaan berbagai kalangan meski ia terikat dalam identitas Kemuhammadiyahan. Pak Amin mampu menghadirkan diri melampau sekat-sekat sempit premordialisme tanpa kehilangan identitas kultural sebagai jati dan aji diri. Pak Amin seperti mengajarkan bahwa identitas perlu ditegaskan meski harus bersifat lentur dan dinamis agar terhindar dari relatitifisme pragmatis yang hanya menguntungkan sesaat dan justru berpotensi mengerosi integritas. Ibarat 'perasa masakan' Pak Amin mampu mengambil peran seperti 'garam' yang melezatkan masakan tanpa menonjolkan peran artifial 'bumbu masak'. Sebagai gula yang memaniskan rasa tanpa memaksa menjadi warna yang diinginkan seperti sirup dalam kemasan tertentu. Bumbu Masak dan sirup mengandung berbagai 'pantangan' bagi banyak orang karena preferensi, selerasa, cita-rasa dan gengsi sosial sampai masalah alergi. Sebaliknya garam dan gula menyehatkan dapat dikonsumsi siapa saja tanpa sekat cita rasa, klas sosial, golongan, kelompok agama, gender dan usia. Ironisnya, gula dan garam semakin tenggelam dalam ekspansi 'pemanis rasa' artifisial dalam politisasi dan komodifikasi agama, bahkan dalam wadah organisasinya sendiri. Sosok Pak Amin sebagai menyangga idealisme substantif seakan tenggelam oleh hingar bingar popularitas elit-elit 'politis' Muhammadiyah.

Progresifitas dalam mendinamisasi Majelis Tarjih surut bersama orang-orang yang terinspirasi pemikirannya manakala gelombang pasang konservatisme melanda Muhammadiyah karena penetrasi gerakan salafi-ideologis sampai tingkat daerah yang mencapai puncaknya pada Muktamar Muhammadiyah 2005. Meski demikian, 'virus' progresifitas itu tetap terjaga dalam aras-aras periferal Muhammadiyah dalam membendung salafisme yang mencoreng citra Muhamamdiyah sebagai organisasi Islam berkemajuan. Muhammadiyah kehilangan watak moderatnya dengan apa yang diistilahkan Kuntowijoyo sebagai strategi *positive action* yang tidak frontal (tidak menyerang) yang menjadi dasar keberhasilan

---

[1] Bhikhu Parekh, *New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World,* Palgrave: McMillan, 2008.

Muhammadiyah memikat kelompok priyayi sekuler seperti anggota Budi utomo dan bahkan pihak Belanda. Dalam perkembangan selanjutnya, strategi ini makin dirasakan memudar dan berganti dengan pendekatan *negative action* dan menyerang, terutama dari kelompok tekstualis. Pasca Mukamar Muhamamdiyah 2005, sikap 'menyerang' semakin mendominasi Muhammadiyah pada masa-masa terakhir ini dalam merespon isu HAM, kesetaraan gender, pluralisme, sekularisme dan isu-isu kontemporer lainnya.[2] Majelis Tarjih kehilangan pamor sebagai katalisator dan dinamisator penggerak 'pembaru Islam' sejuk dan digantikan oleh Majelis Tabligh yang mengedepankan indoktrinasi ideologis *ala* aktifis Istaq seperti Ahdian Khusaini dengan bahasa yang agitatif dan agresif. Muhammadiyah menampakkan wadah 'garang' yang jauh dari raut wajah kiai dan Nyai Dahlan yang lembut, ramah dan bersahaja.

Surutnya progresifitas pemikiran Pak Amin di Muhammadiyah berbanding terbalik di UIN yang mengantarnya menjadi rektor dalam dua periode, suatu rekor kepemimpinan yang tidak mudah dipertahankan dalam era otonomi kampus. Integritas keilmuannya yang mengusung rasionalitas Barat dan otentisitas Islam menjadi magnet studi Islam di Pasca-Sarjana UIN. Prof Amin, Prof Mahasin dan Prof Munir Mulkan menjadi ikon baru studi Islam di UIN Sunan Kalijaga yang menggeliatkan gairah kalangan Muhammadiyah dan NU muda. Studi Hak Asasi manusia, Kesetaraan gender dan pendidikan inklusif menaikkan pamor UIN Sunan Kalijaga sebagai pusat studi Islam kontemporer yang mengantarkannya menjadi satu dari empat rektor berbaik pilihan Menteri Agama RI pada tahun 2010. Pendekatan hermeneutika, al-Jabiri dan Jasir Audah yang digulirkan mampu menggeliatkan gairah studi Islam mesti, tak urung, menhembuskan kontroversi. Peran aktifnya membentuk Pusat Studi Agama Internasional (Internastional Center for religious Studies) bersama UGM, Duta wacana dan Sanata Dharma ,menorehkan label Islam liberal yang stigmatik dari kelompok konservatif.

Ketekunan Pak Amin membangun landasan substantif keilmuan dipertaruhkan dalam perannya sebagai rektor dalam pembangunan

---

[2] Kuntowijoyo, "Jalan Baru Islam", Pengantar buku Abdul Munir Mulkhan, *Islam Murni Dalam Masyarakat Petani*, Yogyakarta: Bentang, 2000.

fisik kampus. Tulisannya tidak lagi 'trengginas' menggelorakan nalar kritis pembacanya. Diakuinya bahwa tidak mudah melakukan tugas administrative-managerial pragmatis dan menggulirkan *paradigm shift* yang secara substantif mengubah mentalitas dari IAIN menjadi UIN. Perlu energi dan stamina prima merekonstruksi pemikiran Islam secara kelembagaan di tengah perebutan pengaruh kubu Islamisasi ilmu dan integrasi ilmu modern ke dalam studi Islam. Pertukaran dan perdebatan keilmuan dilakukan dalam mencari bentuk keilmuan baru UIN Sunan Kalijaga bermuara pada ide '*genuine*' integrasi-interkoneksitas yang merentas keterpisahan entitas ilmu Islam dan modern. Pak Amin menjelma menjadi 'Spiderman' yang bermanuver dalam jaring laba-laba keilmuan. Ide ini ditanggapi secara skeptis kelompok Islamisasi Ilmu yang lebih dahulu menggagas modernisasi keilmuan Islam.

Kesibukannya dalam memimpin universitas baru seperti menyusutkan intensitas kajian integrasi-interkoneksi keilmuan ini sehingga nampak seperti kerangka kurus, kurang 'daging'. Kajian-kajian yang dilakukan lebih bersifat seremonial memenuhi kewajiban adminstratif tanpa greget keilmuan substantif karena Pak Amin tidak memiliki banyak waktu untuk mengawal dan mempersiapkan kader-kader keilmuan yang mampu memberi daging kerangka integrasi-interkoneksitas. Pengembangan ini masih menimbulkan kegamangan, distorsi dan negasi dikalangan dosen yang biasa berfikir normative-desuktif. Setelah jabatan rektorat dilepaskan secara *khusnul khotimah*, seharusnya proses membangun paradigm interkoneksitas ini dilanjutkan sehingga menjadi utuh secara epistimologis, aksiologis dan metodologis. Banyak kalangan berharap agar Pak Amin 'madhep pandito' merawat integrasi-interkoneksitas agar menjadi paradigm 'Madzhab Sapen' yang digdaya dalam mengimbangi arus pasang Islamisasi ilmu.

Kesetaraan Gender: Pertaruhan Idealisme dan Implementasi Praktis

Idealisme mengembangkan Islam progresif-kontekstual memasuki diskursus kesetaraan gender yang dimulai dari di Majelis Tarjih dan berlanjut di UIN Sunan Kalijaga yang secara kelembagaan berada di Pusat Studi Wanita (PSW). Keberadaan PSW menjadi, semacam, *battle field* bagi idealisme Pak Amin tentang progresifitas Islam yang bersentuhan dengan isu-isu kontemporer dan tindakan nyata dalam

kebijakan praktis manajerial. Pidato kunci yang disampaikan di berpuluh-puluh workhop PSW bagi kalangan dosen, organisasi kemasyarakatan dan para hakim menjadi salah satu media menyemai 'integrasi-interkoneksitas' keilmuan Islam. Para hakim mengenang Pak Amin dengan kelantangan 'tantangannya' tentang '*expired knowledge*' yang mengusik *status-quo* mereka. Tantangan Pak Amin berbuah pada makin banyaknya hakim alumni workshop yang percaya diri melontarkan '*dissenting opinion*' ataupun terobosan progresif demi memenuhi 'rasa keadilan masyarakat' berbasis gender ketimbang bersikukuh pada doktrin 'kepastian hukum'.

Kesungguhannya mendalami studi gender dibuktikan dengan tumpukan buku-buku gender disela gunungan berkas-berkas administrasif UIN yang menyita waktunya. Pidato kuncinya padat berisi bingkai pendekatan makro keislaman terhadap isu-isu spesifik gender yang aktual yang menyegarkan perspektif para hakim dan para dosen. Waktu yang tersedia tidak mampu menampung antusiasme peserta workshop yang 'terprovokasi' sentilan Pak Amin. Kerangka makro ini secara efektif membingkai workshop empat hari menjadi *moment* yang dirindukan para hakim dan para dosen dalam acara monitoring. Di bawah kepemimpinannya, PSW muncul sebagai *resource-center* pusat studi gender di Indonesia. Studi gender yang terekam dalam anotasi 2000-2005 menunjukkan grafik yang terus meningkat dari waktu ke waktu. Lembaga ini berhasil merentas budaya yang bias gender dan menggeser gurauan 'tidak senonoh' yang melecehkan perempuan menjadi bisik-bisik lirih stigmatis yang semakin pudar. Prestasi dosen perempuan melejit dalam karya ilmiyah dan studi-studi pasca sarjana. Pak Amin mendukung kerjasama dengan berbagai pihak dalam mewujudkan masyarakat Muslim berkesetaraan gender.

Kebesaran nama PSW UIN Yogya , tak urung, menuai badai kritik yang ditanggapinya dengan arif dan klarifikatif sehingga mampu meredam 'pengerdilan' terhadap PSW yang lazim terjadi di universitas lain. Pak Amin mampu merepresentasikan pimpinan universitas yang responsif gender dan didaulat sebagai '*gender champion*' dalam project LAPIS-AUSIAD yang bergerak pada pemberian kesempatan yang seimbang bagi anak laki laki dan perempuan dalam pendidikan. Intensitas interaksinya dengan isu gender parallel dengan komitmen tinggi membangun kampus yang inklusif terhadap difable yang

menobatkan UIN sebagai satu-satunya pemilik Pusat Studi Difable yang meraih reputasi yang sepadan dengan PSW dan lembaga-lembaga lain seperti Center for Teaching Staff Development (CTSD), Pusat Kajian Manajemen Universitas, Center for The Study Islam and Social Transformation (CISFORM) dan sebagainya.

Idealisme inklusifitas Pak Amin dipertaruhkan pada saat membangunan gedung-gedung baru antara estetika-simetris dan pemenuhan kebutuhan praktis gender dan kelompok difable. Tangga-tangga simetris diubah menjadi melingkar dengan anak tangga yang rendah sehingga memungkinkan kelompok ini memperoleh kemudahan akses banguna berlantai empat tanpa *lift*. Keputusan yang sangat fenomenal adalah memilihan dekan perempuan pada fakultas baru yang menandai keabsahan pergeseran dari IAIN menjadi UIN, yaitu Fakultas Sain dan Teknologi dan Fakultas Sosial Humaniora. Pak Amin mengingatkan bahwa keberadaan dekan perempuan sebagai *affirmative action* belum tentu dapat dilakukan dikemudian hari. Oleh sebab itu, sangat bergantung dari perempuan sendiri dalam menguatkan kompetensi akademiknya dalam mencapai posisi tersebut. Bagaimanapun, prakarsa ini telah memecahkan 'atap kaca' manajerial yang selama ini nampak terjangkau oleh perempuan namun tak urung dapat diraih. Pada tahun berikutnya, seorang dekan perempuan terpilih dalam proses pemilihan biasa yang memecahkan mitos *affirmative action*, dan, bahkan kini menjadi Wakil Rektor 1. Kelekar Pak Amin mengakhiri refleksi ini; "Tinggal Selangkah Lagi Perempuan Menjadi Rektor!". Semoga!

Janturan 28 April 2013

14

Melawan Penindasan, Menegakkan Keadilan Gender Bersama Amin Abdullah

Alimatul Qibtiyah

Permasalahan perempuan dan gender telah lama menjadi perhatian berbagai kalangan, dan bahkan dewasa ini sudah menjadi isu global. Dalam mengatasi persoalan gender, telah dilakukan berbagai upaya baik di tingkat internasional, nasional maupun regional. Di tingkat internasional pada tahun 1950 dan 1960-an telah dideklarasikan suatu resolusi melalui badan ekonomi sosial PBB (ECOSOC), dan pada 1975 di Mexico City diselenggarakan Konfrensi Wanita Internasional pertama yang menghasilkan antara lain deklarasi persamaan antara perempuan dan laki-laki dalam hal pendidikan dan pekerjaan. Tahun 1968 dan 1978 merupakan tahun yang digarisbawahi dalam sejarah persoalan gender tanah air. Pasalnya, pada tahun 1968 pemerintah Indonesia membentuk Komite Nasional Kedudukan Wanita Indonesia (KNKWI) dan tahun 1978 menindaklanjutinya dengan membentuk Menteri Muda Urusan Peranan Wanita (Men. UPW). Melalui lembaga Negara ini pemerintah Indonesia melaksanakan aksi penanggulangan permasalahan perempuan dan gender yang terjadi di masyarakat. Program pemberdayaan perempuan dan mengatasi isu gender telah dilakukan melalui berbagai pendekatan mulai dari *Women in Development* (WID), kemudian *Women and Development* (WAD), dan sampai pada pendekatan *Gender and Development* (GAD) yang dilengkapi dengan strategi pengarusutamaan gender (*Gender Mainstreaming*).[1] Program pemberdayaan perempuan ini kemudian

[1] Alimatul, Qibtiyah, Women's Studies and Gender Studies Centres: How They

mendapat sambutan dari kalangan intelektual perguruan tinggi. Pusat Studi Wanita (PSW) didirikan di banyak universitas dan sekolah-sekolah tinggi dalam rangka terwujudnya pengarusutamaan gender yang moderat dan progresif. Tidak ketinggalan, Departemen Agama tahun 1995 mencanangkan pembentukan PSW di seluruh Universitas dan Institut Islam di Indonesia, termasuk diantaranya UIN Sunan Kalijaga.

Pusat Studi Wanita (PSW) sebagai *leading sector* pengarusutamaan gender di UIN Sunan Kalijaga (dulu IAIN), sejak berdirinya pada tahun 1995 melakukan integrasi-interkoneksi gender dalam pemikiran Islam serta sangat aktif dalam program pemberdayaan perempuan dengan berbagai bentuk. Sejak 2002 PSW IAIN/UIN Sunan Kalijaga merupakan salah satu lembaga riset yang paling aktif berbicara gender dalam Islam.[2] Existensi PSW di UIN Sunan Kalijaga tidak lepas dari dukugan sepenuhnya para pimpinan UIN dan civitas akademika yang ditandai dengan berbagai usaha yang dilakukan untuk mendukung usaha-usaha peningkatan kesetaraan gender di lingkungan perguruan tinggi tersebut. Diantaranya UIN mendukung sepenuhnya terhadap keberadaan PSW dan memberi atsmosfir tumbuhnya wacana dan suasana kesetaraan gender di lingkungan kampus.[3] Pendekatan inkuiri yang komprehensif digunakan dalam rangka mensintesakan Islam yang tekstual dengan perubahan-perubahan sosial yang ada, khususnya relasi gender yang tanpa bisa dihindari berubah sebagai akibat dari meningkatnya pendidikan dan semakin luasnya akses perempuan dalam pendidikan, politik dan berbagai bidang lainnya.

Pada gilirannya, persoalan gender dan feminisme ini merembes ke ranah keilmuan di berbagai perguruan tinggi Islam, khususnya di UIN Sunan Kalijaga. Sejak tahun 2008, tercatat setidaknya empat matakuliah yang resmi membahas gender, yakni Psikologi Gender (Jurusan Psikologi Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora), Media dan Gender (Jurusan komunikasi Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora),

---

Contribute to Feminism, *Pakistan Journal of Women's Studies, Alam-e Niswan*, Vol. 19, No2, 2012, 167-192.

[2] Pieternella van Doorn-Harder, *Women Shaping Islam: Indonesian Women Reading the Qur'an* (Urbana: University of Illinois, Press, 2006).

[3] M. Amin Abdullah, *Kesetaran Gender di Perguruan Tinggi Islam* (Yogyakarta: UIN Sunan Kaljaga dengan McGill- IAIN- Indonesia Social Equity Project, 2004), 168-169.

Sosiologi Gender (Jurusan sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora dan Jurusan Sosiologi Agama di Fakultas Ushuluddin), serta Gender dan HAM (Fakultas Syari'ah dan Hukum). Perembesan isu-isu gender dan feminisme ke dalam kurikulum berimbas pada banyaknya penelitian yang kemudian dilakukan dengan mengusung persoalan gender sebagai tema utamanya. Dalam kurun waktu delapan tahun dihitung dari mulai berdirinya Pusat Studi Wanita di UIN Sunan Kalijaga, yakni tahun 1995 sampai 2003, terdapat sedikitnya 3 disertasi, 27 tesis, 146 skripsi, dan 34 karya ilmiah lain yang membahas gender dan feminisme.[4]

Keterbukaan dunia akademis di lingkungan Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga dalam membahas, mengkaji, meneliti dan mengimplementsikan keadilan dan kesetaraan gender sudah lama terjadi. Di saat lembaga lain masih bingung membedakan masalah gender (jenis kelamin social) dan seks (jenis kelamis biologis), di UIN (saat itu masih IAIN), sudah mulai berbicara masalah gender dalam Islam. Keberhasilan Pusat Studi Wanita (PSW) sebagai leading sektor terkait persoalan keadilan dan kesetaraan gender di UIN Sunan Kalijaga tidak lepas dari kiprah Amin Abdullah sebagai rektor dua periode dan *resourse person* dalam acara-acara yang banyak diselenggarakan oleh PSW selama ini. Sebagai rektor beliau mengimplementasikan pengarusutamaan gender (PUG), tidak hanya di tingkat managerial tetapi juga di ranah akademis.

Bangunan Epistimologi Keilmuan yang Berpihak pada Perempuan

Dalam banyak program PSW, Amin Abdullah dijadikan *icon* untuk menggeser pemikiran para peserta yang menurut beliau sudah "*expired*". Beliau menyampaikan dalam beberapa lokakarya "*Right from Home*" yang diikuti oleh para hakim agama, bahwa ilmu itu dinamis sehingga membutuhkan *up grade* keilmuan, terutama bagi para hakim peradilan agama yang menghadapi masalah–masalan kekinian. "Kita harus menyadari bahwa ilmu itu dinamis. Ketika ilmu dinamis, bagaimana kita yang di lapangan? Kenyataannya, ketika kita bekerja selalu menghadapi isu yang sangat dinamis juga".[5]

---

[4] Waryono Abdul Ghafur dan Muh. Isnanto, ed., *Anotasi Dinamika Studi Gender IAIN Sunan Kalijaga 1995-2003* (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, 2004).

Pada banyak kesempatan Amin Abdullah menyampaikan bahwa banyak teks-teks agama yang terkait dengan perempuan dipahami secara parsial dan tektual, sehingga menimbulkan pemahaman yang bias gender dan pada gilirannya ketika diimplementasikan menimbulkan ketimpangan gender. Misalnya, dalam hal warisan, banyak ummat Islam yang memahami bahwa pembagian warisan 2:1, yaitu cara pembagian dua bagian untuk laki-laki dan satu bagian untuk perempuan, adalah *qath'i*. Sementara beliau menyampaikan bahwa 2:1 itu adalah metode, bukan tujuan. Metode itu sifatnya tidak tetap tergantung dari kontek penelitiannya. Sedangkan tujuan syariah itu *qath'i*. Karena itu dalam hal warisan, yang tidak dapat berubah (*qath'i*) adalah tujuan dibagikan warisan itu yaitu untuk kesejahteraan para ahli waris. Metode atau cara untuk mencapai kesejahteraan tersebut dapat berubah karena akan disesuaikan dengan kondisi para ahli waris. Dua bagian untuk laki-laki dan satu bagian untuk perempuan untuk keluarga tertentu adil, tetapi jika diimplementasikan pada keluarga yang mempunyai kontek berbeda bisa jadi tidak adil.

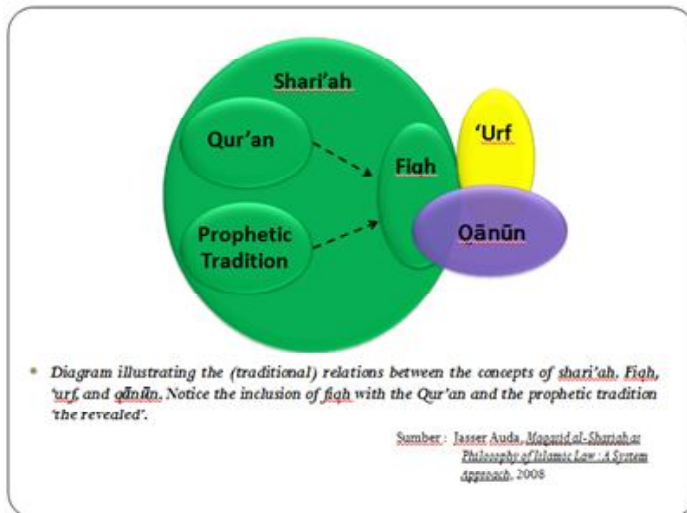
Masyarakat kontemporer cenderung untuk masih ingin tetap menjaga 'identitas' keagamaan, di tengah-tengah perubahan sosial yang tak terhidarkan, dan tuntutan kemanusiaan yang semakin menguat. Jika tidak arif dan cerdas dalam mengexpresikan identitas keagamaan tersebut, maka terkadang ada *split personality,* yaitu ketidakcocokan antara penafsiran agama yang dimiliki dengan realitas di lapangan yang dialami. Contohnya, expresi conservative keagamaan dalam hal warisan dan kepemimpinan terkadang kurang relevan jika dihadapkan pada perubahan sosial seperti meningkatnya akses pendidikan masyarakat, kemajuan tekhnologi, peradaban baru yang mengedepankan nilai keadilan gender dan penghargaan pada manusia. Ketidakrelavanan ini akan menyebabkan ketimpangan gender seperti diskriminasi, subordanasi, inferioritas, beban ganda, dan marginalisasi.

Amin Abdullah menawarkan pendekatan kesejarahan yang meliputi pemahaman pemikiran pada tiga era, yaitu era traditional, modern, dan post modern. Era traditional mempunyai ciri berpegang teguh pada salah satu *madhhab fiqh* tradisional sebagai sumber hukum

---

[5] M. Amin Abdullah, *Kompendium Rujukan Hakim tentang Keputusan Pengadilan Agama Responsif Gender, Perempuan dan Hak Anak* (Yogyakarta: PSW-TAF, 2013).

tertinggi, dan hanya membolehkan ijtihad ketika sudah tidak ada lagi ketentuan hukum pada madhhab yang dianut. Ciri lainnya adalah, *scholars* pada era ini bersikap terbuka terhadap lebih dari satu madhhab untuk dijadikan referensi terkait suatu hukum, dan tidak terbatas pada satu madhhab saja. Ada beberapa jenis sikap terbuka yang diterapkan, mulai dari sikap terhadap seluruh madhhab fiqh dalam Islam, hingga sikap terbuka pada madhhab Sunni atau Shi'a saja. Selanjutnya mereka menolak ide untuk memasukkan *purpose* atau *maqasid* sebagai sumber hukum yang sah (*legitimate*). Ciri terkahir mereka masih *Ideology-Oriented Theories* yang berarti mengkritik modern '*rationality*' dan nilai-nilai yang bias '*euro-centricity*', '*west-centricity*'. Salah satu sikap aliran ini adalah penolakan mereka terhadap demokrasi dan sistem demokrasi, karena dinilai bertentangan secara fundamental dengan sistem Islam.[6]

Hubungan antara *Syari'ah,* Fiqih dan *Faqih* pada tahap pertama (Era Traditional) dapat dilihat pada gambar 3.

Gambar 3: Hubungan *Syariah, fiqh, faqih, 'urf* dan *qanun*
Era Traditional

Dalam memaknai pemikiran era traditional ini kebanyakan para

---

[6] Untuk lebih detil, lebih lanjut Jasser Auda, Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*. London: The Interntiola Institute of Islamic Thought, 1429/2008, 162-168. Cermati bagaimana Jasser Auda telah secara tegas memasukkan kecenderungan pemikiran politik Islam

ulama pada era tradisional masih memandang bahwa semua hadith dan fiqh sebanding dengan Al Qur'an yang menghasilkan syariah. Pada era ini belum ada kesadaran bahwa ada perbedaan antara apa yang dinamakan syariah dan pemahaman. Bahkan semua hadith dianggap sama, padahal berdasarkan ilmu hadith (*ulum al-hadith*), hadith itu bertingkat-tingkat dilihat dari validitasnya.[7] Karena itu tidak jarang, bahwa ada ulama yang menggunakan hadith *dha'if* sebagai acuan dalam memberikan fatwa. Misalnya, hadith *dha'if* yang menyatakan "anak yang dihasilkan di luar perkawinan yang sah adalah anak haram atau atau anak jadah." Jelas jika hadis *dha'if* ini dijadikan hujjah maka akan tidak sesuai dengan UU RI No. 23 tahun 2002 tentang Perlindungan Anak. Bahwa setiap anak mempunyai hak 'prinsip non-diskriminasi' yaitu pengakuan dan penghormatan atas hak anak tanpa diskriminasi dalam bentuk apapun, tanpa memandang ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama, pandangan politik atau pandangan-pandangan yang lain, asal-usul kebangsaan, etnik atau sosial, status kepemilikan, cacat atau tidak, kelahiran atau status lainnya baik dari si anak sendiri atau orangtua.

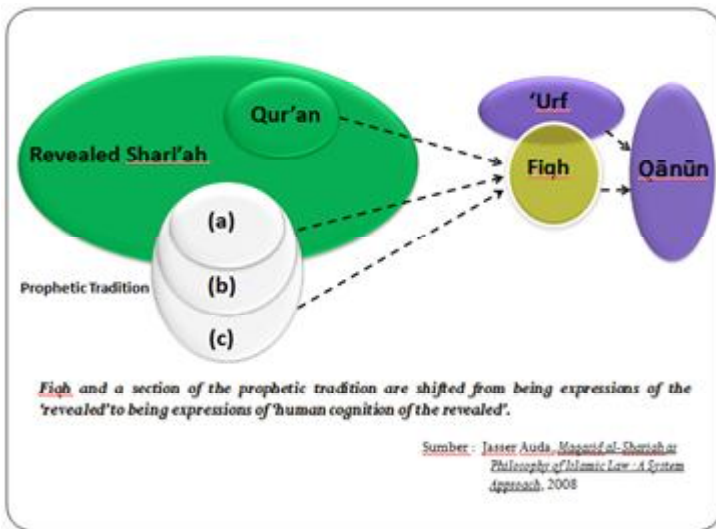
Era berikutnya adalah era modern yang ditandai dengan *Reformist Reinterpretation* atau dikenal juga sebagai '*contextual exegesis school'* yang memiliki tujuan untuk membuat perubahan nyata dalam implementasi hukum Islam praktis. Namun di era ini banyak juga yang menggunakan *Apologetic Reinterpretation* yang lebih menjustifikasi *status quo* tertentu. Selain itu sudah mulai ada *Dialogue-Oriented Reinterpretation / Science-Oriented Reinterpretation.* Ini merupakan aliran modernis yang menggunakan pendekatan baru untuk reinterpretasi. Mereka memperkenalkan *' a scientific interpretation of the Qur'an and Sunnah'*. Dalam pendekatan ini, '*rationality*' didasarkan pada '*science'*, sedangkan ayat-ayat al-Qur'an maupun hadis direinterpretasi agar selaras dengan penemuan sains terbaru. *Interest-Oriented Theories* atau A *Mashlahah-based approach* juga menjadi ciri era ini, artinya berusaha untuk menghindari kelemahan sikap apologetic, dengan cara melakukan pem-

---

kontemporer yang radikal, yang dimasukkan dalam varian kategori pemikiran Tradisional Islam. Bandingkan dengan Ibrahim M. Abu-Rabi', *The Contemporary Arab Reader on Political Islam* (London, New York: Pluto Press & University of Alberta Press, 2010).

[7] Amin Abdullah, *Kompendium Rujukan Hakim.*

bacaan terhadap *nash,* dengan penekanan pada *mashlahah* yang hendak dicapai. Ciri terakhir adalah *Ushul Revision* yang berusaha untuk merevisi *Ushul al-Fiqh*, mengesampingkan keberatan dari neo-tradisionalis maupun fundamentalist lainnya. Bahkan para tokoh yang tergolong *Ushul Revisionist* menyatakan bahwa 'tidak ada pengembangan signifikan dalam hukum Islam yang dapat terwujud, tanpa mengembangkan *Ushul al-Fiqh* dari hukum Islam itu sendiri.[8]

Hubungan antara *Syari'ah,* Fikih dan *Fakih* pada Islamic Modernism dapat dilihat pada gambar 4 berikut:

Gambar 4: Hubungan *Syari'ah, fiqh, faqih, 'urf dan qanun* Era Modern

Menurut Amin, pemaknaan pada era modern sudah mulai ada kesadaran bahwa fiqh itu bukan syari'ah dan tidak semua hadith dijadikan hujjah untuk menetapkan syariah. Namun dalam implementasinya, era modern ini belum banyak bersinggungan dengan keilmuan-keilmuan modern walaupun sudah mulai ada spirit untuk penafsiran kontektual. Sehingga masih ada kesan beberapa pemikir yang membedakan antara Islam dan ilmu yang bukan Islam. Jika dibaca dari analisis gender, maka pemikiran pada era modern sudah selangkah lebih maju dari era tradistional. Ada usaha cara baca berbeda

---

[8] Amin Abdullah, *Kompendium Rujukan Hakim.*

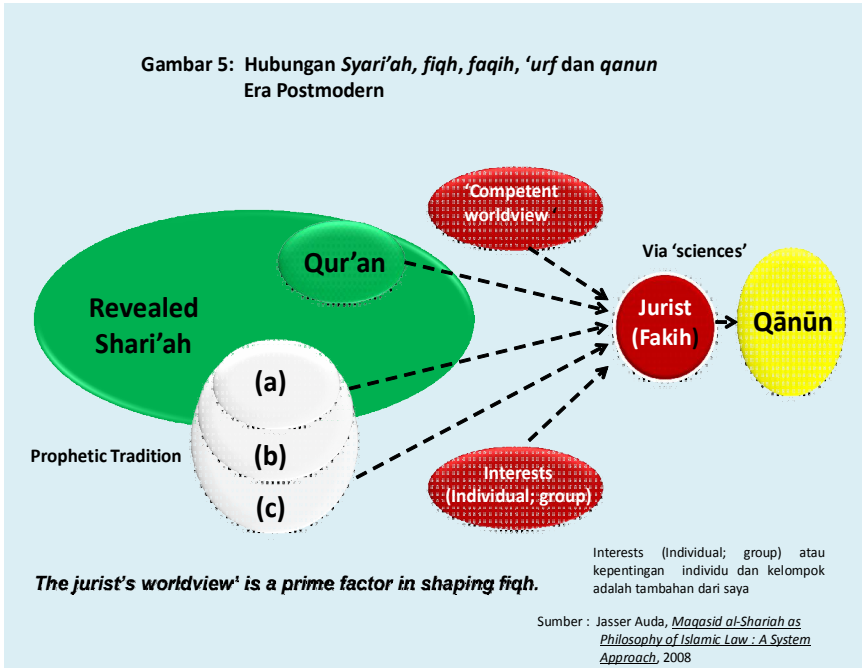
terhadap hadith-hadith shahih yang *misoginis* sehingga menghasilkan penafsiran yang adil gender. Misalnya, perbincangan masalah hadith-hadith yang dianggap misoginis yang berkaitan dengan hubungan seksual suami-isteri perlu dimaknai secara kontekstual dan dilihat juga bagaimana hadith-hadith lain yang membahas tentang seksualitas dan juga bagaimana al Qur'an membahas tentang hal itu. Selain itu sangat penting untuk menggunakan pendekatan lain baik dilihat dari sisi bahasa yang digunakan, yaitu kata-kata untuk mengajak dan kata-kata untuk menolak. Pendekatan ushul al-fiqh juga sangat penting untuk mencapai suatu keadilan seksual bagi suami maupun isteri, yaitu dengan kaidah hukum Islam yang disebut *Dalalah ad-Dalalah*. Pemahaman secara fisik dan psikologis perlu diperhatikan, antara lain dengan memahami perbedaan organ reproduksi laki-laki dan perempuan, sehingga dapat memperlakukannya dengan tepat, baik dan sehat; baik fisik maupun psikis. Pemaknaan kembali dapat dilihat secara integratif antara hadith-hadith lain dan al-Qur'an. Dengan demikian melihat realitas seksualitas, maka penulis menyimpulkan bahwa kepuasan seksualitas adalah hak dan kewajiban bersama, antara suami dan isteri. Artinya jika salah satu membutuhkan dan tidak tersalurkan maka sebenarnya pada saat itu akan terjadi suasana yang tidak harmonis baik fisik maupun psikologis.

Sedangkan era posmodern berusaha membebaskan masyarakat dari otoritas *nash* dan menerapkan teori *semiotic* (teori yang menjelaskan bahwa "bahasa sesungguhnya tidak menunjuk kepada realitas secara langsung' (*Language does not refer directly to the reality)* terhadap teks al-Qur'an agar dapat memisahkan bentuk implikasi yang tersirat. Menilai al-Qur'an dan hadis sebagai *'cultural products'* dan menyarankan agar deklarasi hak-hak asasi manusia modern dijadikan sebagai sumber etika dan legislasi hukum. *Critical–Legal Studies (CLS) b*ertujuan untuk mendekonstruksi posisi *power* yang selama ini mempengaruhi hukum Islam, seperti *powerful* suku Arab dan *male elitism.* Era ini mengkritik pendekatan para orientalis klasik terhadap hukum Islam, serta menyerukan pada pendekatan baru yang tidak berdasarkan pada *'essentialist fallacies' (prejudices)* terhadap kebudayaan Islam dan menggunakan pendekatan historis terhadap hukum Islam dan mengacu pada *madhhab mu'tazilah* dalam hal *rational reference* untuk mendukung pemahaman mereka. Pengintegrasian berbagai undang-

udang perlindungan anak dan perempuan pada era ini menjadi sebuah keharusan.

Hubungan antara *Syari'ah,* Fiqih dan *Faqih* pada Islamic Postmodernism dapat dilihat pada gambar 5 berikut.

Gambar 5: Hubungan *Syari'ah, fiqh, faqih, 'urf* dan *qanun* Era Postmodern

Sumber : Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law : A System Approach*, 2008

Dari ketiga corak pemikiran di atas, dapatlah ditarik kesimpulan bahwa, pemikiran pada era modern dan postmodern secara epistimologis berdampak pada keadilan perempuan dan laki-laki karena pada era ini ada fleksibelitas dan kontektualitas dalam memahami teks-teks keagamaan, sehingga dapat memberikan kreatifitas para penafsirnya.

Menegakkan Keadilan dan Kesetaraan di Tingkat Managerial dan Akademik

Bentuk dukungan Amin Abdullah beserta jajaran pimpinan Universitas, tidak hanya berupa penyediaan ruangan untuk kantor dan perpustakaan PSW, tetapi juga dalam bentuk komitmen mereka yang terlihat dari antusiasme dalam acara-acara yang diselenggarakan oleh PSW. Data menunjukkan bahwa pada periode pertama dari

kepemimpinanya tidak ada perempuan di jajaran pimpinan universitas, hanya ada 1 sebagai pembantu dekan, dan 3 sebagai ketua jurusan dari total pimpinan 45 orang. Sehingga hanya ada 8% perempuan yang menduduki jabatan di universitas. Pada periode kedua kepemimpinannya ada peningkatan jumlah perempuan yang menduduki jabatan struktural di UIN, bahkan adanya 1 orang sebagai Pembantu Rektor bidang akademik (PR 1) pada periode kepemimpinan pasca Amin Abdullah, yakni periode Musa As'ary, disinyalir karena peran PSW dalam mendesakkan keadilan dan kesetaraan di UIN disertai komitmen jajaran kepemimpinan akan keadilan dan kesetaraan gender.

Dalam periode kedua kepemimpinannya, Amin Abdullah mempertimbangkan juga untuk memberlakukan kebijakan afirmatif (*affirmative action*), yaitu kebijakan universitas untuk memberi perlakuan khusus terhadap kepemimpinan perempuan, sehingga dicapai sebuah kondisi yang setara. Salah satu perlakuan khusus yang dilakukan, sebagaimana disampaikan Amin Abdullah dalam tulisannya yang berjudul *Perempuan Dalam Islam: Sebuah Cara Pandang Yang Berkeadilan*, adalah:

> "...mengiringi transformasi IAIN menjadi UIN, dibutuhkan pembukaan fakultas-fakultas baru, yaitu Fakultas Saintek (Sains dan Teknologi) dan Fakultas Ishum (Ilmu Sosial dan Humaniora). Seiring dengan pembukaan fakultas tersebut, dibutuhkan kepemimpinan baru untuk mengisi formasi yang tersedia. Mengingat 5 fakultas yang telah ada di UIN semuanya dijabat oleh laki-laki, maka pimpinan UIN memandang perlu untuk mengisi formasi kedua fakultas tersebut dengan memilih 2 dekan perempuan. Pilihan ini tentunya juga didasarkan atas kompetensi yang dimiliki oleh masing-masing calon dekan tersebut. Keadaan berubah setelah Senat Fakultas Ushuluddin memilih perempuan sebagai Dekan Fakultas. Dengan demikian, dari 7 dekan fakultas yang ada di UIN Sunan Kalijaga, 3 orang (42,85%) di antaranya adalah perempuan. Sementara itu, pada level jabatan struktural, dari 15 Kepala Bagian (pejabat eselon III), 3 orang (20%) di antaranya adalah perempuan, sedangkan dari 45 Kepala Subbagian (pejabat eselon IV), 21 orang (46,66%) di antaranya adalah perempuan".[9]

Selain di tingkat managerial, perjuangan mewujudkan keadilan

[9] M. Amin Abdullah, (2010). *Perempuan dalam Dunia Akademik dan Praksis: Pengalaman Universitas Islam UIN Sunan Kalijaga*. Diakses pada 31 Oktober 2011, dari http://aminabd.wordpress.com/2010/06/13/perempuan-dalam-

dan kesetaraan gender di UIN juga dilakukan melalui dunia akademis, yaitu melakukan pengintegrasian gender dalam kurikulum. Dosen memiliki posisi yang strategis dan sentral dalam membentuk karakter peserta didik yang pada gilirannya diharapkan berdampak pada merubah masyarakat yang lebih luas. Sebuah buku yang berjudul *Pengarusutamaan gender dalam kurikulum IAIN* yang ditulis oleh dosen-dosen IAIN, adalah salah satu bentuk nyata kepedulian UIN dalam hal ini PSW dalam mewujudkan kesetaraan dan keadilan gender dalam dunia pendidikan. Menurut Sekar Ayu, ada lima keunggulan buku ini, yaitu *pertama*, contributor buku ini dari semua fakultas, *kedua*, mata kuliah lebih banyak tidak hanya mata kuliah yang terkait dengan masalah gender, *ketiga*, proses pembuatan tidak hanya saat kuliah saja tetapi didesain meliputi materi,tujuan, strategi, evaluasi baik pada *overt curriculum* dan *hidden curriculum*, *Keempat*, dosen yang terlibat tidak hanya mereka yang dianggap ahli dalam persoalan gender, tetapi dosen yang ahli di bidang studinya sekaligus yang mempunyai sensitifitas gender, *Kelima*, hampir semua contributor adalah dosen-dosen muda yang penuh semangat dan kreatif .[10]

Peningkatan jumlah perempuan di jajaran pimpinan UIN dan terintegrasinya gender dalam kurikulum di UIN bukan sebuah kebetulan, tetapi merupakan sebuah desain yang terencana. Renstra (Rencana Strategis) UIN pernah didampingi oleh PSW, hal ini sebagai suatu upaya percepatan pengarusutamaan gender di lingkungan IAIN/ UIN.

Kesimpulan

Menyimak apa yang telah dilakukan Abdullah, dapat ditarik kesimpulan bahwa selama ini beliau mencoba melawan penindasan dan menegakkan keadilan perempuan baik melalui sosialisasi bangunan epistimologi yang ramah perempuan sampai pada dataran implementasi ketika beliau diberikan amana sebagai rektor UIN Sunan Kalijaga selama dua periode. Kelancaran program-program PSW UIN dalam mengarusutamakan gender di UIN maupun di masyarakat terutama

---

dunia-akademik-dan-praksis-pengalaman-universitas-islam-uin-sunan-kalijaga/.

[10] Sekar Ayu Aryani, *Pengarusutamaan Gender dalam Kurikulum IAIN,* (Yogyakarta: PSW UIN Yogyakarta-CIDA, 2004), viii-ix.

kalangan para hakim dan tokoh agama, juga sangat ditentukan oleh kontribusi beliau sebagai *icon* perubah pemikiran para penerima manfaat program. Pada akhirnya, kami segenap pengurus PSW UIN Sunan Kalijaga menghaturkan Selamat Ulang Tahun yang ke 60, semoga Professor Amin Abdullah senantiasa sehat sehingga energi positif perubahan ke arah yang lebih adil di bumi pertiwi ini semakin terasa.

15

"AKU TIDAK BERSALAH!"
Memahami Kitab Ayub dalam Konteks Indonesia Sebuah Percakapan dengan Davidson dan Capps

Emanuel Gerrit Singgih

Kitab Ayub diakui umum sebagai salah satu dari karya klasik kaliber dunia, juga bagi mereka yang berada di luar tradisi keagamaan Yahudi dan Kristiani. Bukan saja karena bahasanya yang berbobot dan memungkinkan kepelbagaian tafsir, tetapi juga karena isinya pun dahsyat, yaitu berisi pertanyaan mendalam mengenai mengapa orang yang tidak bersalah harus menderita, dan sebaliknya, mengapa orang menderita selalu diasumsikan sebagai bersalah. Pertanyaan ini tentunya berhubungan dengan kepercayaan dan pengandalan kepada tokoh Yang Ilahi, yang dipercaya adalah baik dan menganugerahkan kebaikan, berkat dan rahmat kepada manusia yang baik, taat dan setia. Pergumulannya muncul oleh karena di dalam kehidupan yang kongkret, yang dipercayai ini tidak selalu cocok dengan kenyataan. Dalam ranah teologis ketidakcocokan atau disonansi ini bukannya tidak dibahas, namun dibahas dalam diskursus mengenai teodise, yang selalu berangkat dari kesalahan manusia dan pembenaran Yang Ilahi. Kitab Ayub mempermasalahkan teodise, tetapi tidak sedikit orang yang memahami kitab Ayub justru sebagai teodise!

Saya tertarik untuk memeriksa hal yang menarik ini dengan dengan melakukan percakapan imajiner dengan dua teolog Barat yaitu Robert Davidson, seorang pakar Biblika Perjanjian Lama yang adalah pembimbing tesis doktor saya di Glasgow, Scotland (1978-1982) dan Donald Capps, seorang pakar Pemeliharaan Pastoral (*Pastoral Care*)

yang terkenal dari USA. Kadang-kadang saya merujuk pada satu atau dua nama lain, tetapi benang merah percakapan tetap dengan kedua orang ini. Saya memulai dengan membahas pandangan Davidson mengenai permasalahan kitab Ayub, kemudian penggunaan kitab Ayub dalam rangka Pastoral Care oleh Capps, dan mengakhiri tulisan ini dengan beberapa kesimpulan. Tetapi agar pembaca mendapat bayangan mengenai latar belakang percakapan ini saya meringkaskan isi kitab Ayub, yang dalam banyak hal mengingatkan saya pada sebuah novel yang bersifat dramatis:

Di pasal 1-2 terdapat Pendahuluan kitab Ayub yang berbentuk prosa. Di situ dikemukakan profil Ayub sebagai orang paling kaya di dunianya, mempunyai tujuh anak laki-laki dan tiga anak perempuan dan mempunyai binatang ternak dan binatang transportasi yang ribuan banyaknya, tetapi sekaligus amat saleh. Tetapi di dunia atas, Iblis mempertanyakan kesalehan Ayub. Apakah bukannya karena Tuhan melindungi dia, maka dia saleh? Bagaimana kalau semua yang dicintainya hilang lenyap? Apakah dia masih akan saleh? Jadi ada semacam ujian iman bagi Ayub yang disarankan oleh Iblis, namun disetujui oleh Tuhan. Binatang ternaknya habis disambar kilat, binatang transportasinya habis dirampok dan semua anaknya mati kejatuhan atap rumah yang roboh terkena angin ribut. Tetapi Ayub tetap berteguh iman: "Dengan telanjang aku keluar dari kandungan ibuku, dengan telanjang juga aku akan kembali ke dalamnya. Tuhan yang memberi, Tuhan yang mengambil, terpujilah nama Tuhan!" (Ayub 1:21).

Itu ujian pertama. Ternyata Ayub masih mengalami ujian lagi. Di dunia atas, Tuhan memperlihatkan kepada Iblis bahwa Ayub memang tulus dalam iman. Biar semua yang dicintainya lenyap, dia tetap setia. Kata Iblis, bagaimana kalau sekarang dirinya yang ditimpa bencana? Pasti dia berhenti saleh. Tuhan juga setuju lagi dan memberi izin pada Iblis untuk mencederai Ayub. Hanya saja jangan sampai Ayub mati. Ayub terkena penyakit mengerikan yang membuat seluruh tubuhnya mulai dari kepala sampai ke kaki penuh barah yang busuk. Istrinya menjadi tidak tahan dan menyuruh Ayub supaya berhenti setia kepada Tuhan. Tetapi Ayub menyanggah: "Apakah kita mau menerima yang baik dari Allah, tetapi tidak mau menerima yang buruk?" (Ayub 2:10). Teman-teman Ayub, Elifas, Bildad dan Sofar

datang menjenguk dan menghibur Ayub. Mula-mula sampai seminggu mereka tidak berbicara apa-apa, karena sadar bahwa Ayub sangat menderita. Di pasal 3 bentuk prosa berubah menjadi puisi. Ayub mulai berbicara dan bicaranya keras, bahkan dia mengutuk hari kelahirannya. Teman-temannya menanggapi Ayub di pasal 4-31 yang merupakan perdebatan yang amat panjang dan ramai, yang intinya memperlihatkan pemahaman teman-teman Ayub yang melihat penderitaan sebagai kehendak, ujian, pendidikan dan bahkan hukuman Ilahi bagi manusia. Juga bagi manusia setaat Ayub? Ya, karena siapa tahu, ada dosa yang tersembunyi? Singkat kata, Allah tidak salah, yang salah adalah Ayub.

Di pihak lain Ayub mati-matian mempertahankan diri sebagai tidak bersalah dan merasa diperlakukan tidak adil oleh Tuhan, dan menuntut keadilan itu dari Yang Ilahi. Di pasal 4-31 ini Ayub memang tidak digambarkan sebagai tokoh yang *nerima* seperti di pasal 1-2. Pembaca di masa lalu yang mungkin hanya membaca pasal 1-2 tetapi kemudian bosan dan meloncat ke pasal yang terakhir di pasal 42 yang berisi "*happy-end*", (seperti kebiasaan banyak anak muda pembaca novel di Indonesia masa kini, yang sering hanya membaca permulaan dan akhir novel namun sudah merasa tahu novel itu), tentunya akan mendapat gambaran mengenai Ayub sebagai tokoh yang *nerima* dan sabar (*Job the patient*). Tetapi di bagian tengah kisah Ayub, dia tidak sabaran bahkan memberontak (*Job the impatient*). Di pasal 32-37 ada tokoh baru yang ikut perdebatan yaitu Elihu, yang bukan teman-teman Ayub, dia tiba-tiba muncul dan tiba-tiba menghilang. Inti pendapatnya sama seperti teman-teman Elihu, dan pemunculannya menjadi persiapan untuk *denouement,* Yang Ilahi muncul dalam kedahsyatanNya untuk berhadapan sendiri dengan Ayub, sesuai dengan permintaan Ayub di pasal 38-41.

Di pasal 42 yang merupakan akhir dari kitab Ayub, tokoh kita sepertinya digambarkan tunduk kepada Allah, lalu mulai ayat 7 bentuk puisi kembali berubah menjadi prosa. Di sini ketiga teman Ayub, Elifas, Bildad dan Zofar ditegur oleh Tuhan, "Karena kamu tidak berkata benar tentang Aku seperti hamba-Ku Ayub" (Ayub 42:7). Bukan Ayub yang disalahkan, bahkan Ayub disanjung sebagai Hamba Tuhan. Hanya sedikit sekali orang yang diberi gelar Hamba Tuhan di Perjanjian Lama: Musa, Daud, Hamba Tuhan yang misterius di kitab

Yesaya dan Ayub. Di Perjanjian Lama banyak nabi, tetapi Hamba lebih tinggi dari nabi. Cerita berakhir dengan "*happy-end*": semua harta material Ayub kembali berlipat-ganda, dapat anak lagi tujuh laki-laki dan tiga perempuan, dan Ayub masih sempat melihat cucu-cucunya sampai keturunan keempat, barulah dia meninggal dalam usia lanjut.

Robert Davidson: Kebisuan Ilahi (The Silence of God)

Dalam sebuah esai yang berjudul *Sounding the Silence*,[1] Davidson mengingatkan bahwa dalam usaha untuk menggali pergumulan dalam kitab Ayub para pembaca sering jatuh ke dalam cara-cara yang malah membuat pergumulan ini terasa amat dangkal. Dia menggambarkan pendangkalan itu dengan sebuah contoh sebagai berikut: "Inilah cerita mengenai seseorang yang baik, yang oleh izin Allah, imannya diuji dengan berat melalui penderitaan yang amat dahsyat. Apakah memangnya adil dan patut apabila dia menderita seperti itu? Kata teman-teman si Ayub, 'Ya, engkau patut menderita'. Kata Ayub, 'Tidak, aku tidak harus menderita'. Demikianlah di dalam kitab tersebut kita mendengar "Ya" ("Yes, you are") dan "Tidak" ("No, I don't") silih berganti sampai pada suatu saat Allah meniup peluit tanda waktunya habis. 'Maaf ya bapak-bapak sekalian, kalian semuanya salah'."

Kalau model debat "Ya-Tidak" di atas dianggap sebagai pendangkalan, tentu menarik untuk memeriksa bagaimanakah Davidson melihat masalah di dalam kitab Ayub. Dari kisah Ayub dia melihat ada krisis yang hebat dalam hidup Ayub, dan krisis yang hebat ini mewakili sesuatu yang sedang terjadi di masyarakat Israel kuno, yaitu krisis dalam pemahaman mengenai Yang Ilahi. Penggambaran Yang Ilahi yang ortodoks dan dominan serasa tidak berbicara apa-apa dalam menghadapi dunia yang nampaknya dipenuhi oleh ketidakadilan dan penderitaan yang tidak bermakna. Orang berusaha mencari penggambaran Ilahi yang lebih sesuai dengan konteks yang semacam ini. Penggambaran Ilahi ini meliputi karakternya, dan menurut Davidson, bagi Ayub (tokoh dalam kisah Ayub), karakter Ilahi yang lama memerlukan dekonstruksi. Namun masih menjadi masalah apakah di dalam kitab ini ada rekonstruksi.[2] Mengapa? Karena di dalam kitab

---

1 Lih. Robert Davidson, *Sounding the Silence* (Glasgow: St Mungo Press, 1999), 1.

2 Lih Davidson, *Sounding the Silence*, 2.

Ayub yang penuh dengan perdebatan "Ya-Tidak" kecuali di bagian akhir, Allah digambarkan sebagai membisu seribu bahasa. Biasanya orang tidak memperhatikan kebisuan Ilahi ini karena terpesona pada perdebatan "Ya-Tidak", yang menurut Davidson, jika tidak hati-hati, justru bisa merosot menjadi wacana yang dangkal. Berarti bagi dia, memperhatikan kebisuan Ilahi merupakan sesuatu yang mendalam. Judul tulisannya "*sounding the silence*" mempunyai makna yang ambigu: di satu pihak kata "*sounding*" memang berarti mengukur, seperti kapal samudera yang dari waktu ke waktu mengukur dalamnya laut, tetapi di pihak lain "*sounding*" juga berarti membunyikan, atau membiarkan kebisuan itu sebagai (ganti) wacana!

Krisis yang terdapat dalam masyarakat Israel kuno dan yang berkaitan dengan pemahaman dan penggambaran mengenai Yang Ilahi terutama terdapat di kalangan para pengikut Hikmat (*Wisdom*). Di masyarakat Israel kuno umumnya terdapat tiga aliran teologis (Davidson menyebutnya sebagai "ideologis" – sub-judul esainya "*Ideological tensions within the Wisdom Literature of the Hebrew Bible*"), yaitu aliran Hikmat (*Wisdom*), aliran Kenabian (*Prophets*) dan aliran Keimaman (*Priests*). Ketiga aliran ini meskipun berbeda, tidak bisa dilihat sebagai antitesa terhadap satu sama lain. Jadi sudah biasa juga bagi para penafsir untuk melihat pengaruh Hikmat di kedua aliran yang lain, dan sebaliknya. Namun tekanan Hikmat adalah pada tata tertib moral dunia ini sebagai pemberian Yang Ilahi, yang dapat dideteksi pada perjalan unsur-unsur alam dan dapat diandalkan. Yang Ilahi berkomunikasi dengan manusia melalui tata tertib moral , tetapi juga melalui pengalaman religius kita masing-masing, yang menyadari tempat kita di tengah-tengah dunia yang luas ini. Tetapi bagaimana kalau kenyataan penderitaan, kemalangan dan ketidakadilan merajalela, bukankah hal ini membuat orang mempertanyakan tata tertib alam ini? Hikmat menjaga agar pertanyaan-pertanyaan ini tidak perlu diajukan. Kalau orang menderita menyadari tempat penderitaan dalam keseluruhan, maka penderitaan itu tidak lagi tak bermakna, dan karena itu, bisa tertanggungkan. Anjuran Hikmat adalah "Takut akan Tuhan" seperti yang beberapa kali muncul di kitab Amsal (Ams 1:7; 2:5;3:7; 10:27dsb).

Davidson memperlihatkan bahwa di kalangan Hikmat sendiri muncul suara-suara yang tidak puas dengan peranan Hikmat sebagai

"penjaga ortodoksi", dan hal itu bisa dilihat dalam penafsiran kitab-kitab lain mengenai makna frasa "Takut akan Tuhan". Dia menjelaskan kitab Pengkhotbah (Ibraninya *Kohelet* dan judul Ibrani ini dipertahankan di Alkitab berbahasa Jawa) dan kitab Ayub sebagai cerminan ketidakpuasan ini, dan masing-masing kitab itu mempunyai tanggapan sendiri terhadap tekanan Hikmat pada keteraturan tata tertib alam dan "takut akan Allah". Hikmat ada *sih*, tetapi terlalu jauh dan mendalam, tidak terselami oleh manusia, dan tidak ada jalan ke situ (Pkh 7:23-24). Maka semuanya sia-sia. Tetapi kalau sesudah bersusah-payah mencari Hikmat dan tidak bertemu, apakah kita harus marah atau bagaimana? Kata Pengkotbah, ya sudah terimalah hidup ini apa adanya dengan bergembira, makan dan minumlah dan *enjoy*, itu semua juga adalah pemberian Allah.[3] Di kitab Pengkotbah tanggapannya adalah *nerima*. Di kitab Ayub, tanggapannya adalah tidak terima, marah dan protes. Di pendahuluan kitab Ayub pasal 1-2, tiga kali Ayub disebut sebagai orang yang takut akan Allah (1:1,8; 2:3). Di pasal 28 yang berada di tengah-tengah kitab Ayub, dikemukakan misteri Hikmat dan ketersembunyiannya. Kalau Pengkotbah mengatakan tidak ada jalan ke situ, Ayub 28 mengatakan "Allah mengetahui jalan ke sana" (Ayub 28:23), dan "kepada manusia Ia berfirman: Sesungguhnya takut akan Tuhan, itulah hikmat…"(Ayub 28:28). Tetapi justru di sinilah letak ironinya, Ayub yang sudah takut akan Tuhan, ditimpa bencana beruntun tanpa salah, sepertinya tanpa hikmat, tanpa alasan, oleh Tuhan (ingat adegan di dunia atas, mengenai percakapan di antara Tuhan dan Iblis)! Ayub yang sabar menjadi tidak sabar, protes kepada Tuhan, tetapi Tuhan berdiam diri sehingga harus dibela oleh teman-teman Ayub. Pembelaan ini tidak membuat Ayub bergeming. Akhirnya Tuhan muncul di hadapannya dalam teofani berupa angin puting beliung yang dahsyat dan berbicara kepada Ayub (pasal 38-42). Davidson tidak membahas teofani ini karena menurut dia tidak cocok dengan tema kebisuan Ilahi yang dibicarakannya. Tetapi sudah jelas bahwa ketidakcocokan ini sekaligus menunjukkan kelemahan argumentasi Davidson, bahwa kitab Ayub berbicara (hanya) mengenai kebisuan Ilahi. Namun, meskipun akhirnya ada jawaban, ternyata jawaban ini bukan jawaban karena tidak menjawab pertanyaan Ayub.

---

3 Lih. Davidson, *Sounding the Silence*, 20-1.

Para penafsir ribut berdiskusi apakah memangnya Tuhan tidak menjawab Ayub. Menurut saya *sih* tidak…kalau begitu Davidson tidak sama sekali salah dengan temanya mengenai kebisuan Ilahi.

Tentu baik-baik saja bagi kita untuk memperhatikan kebisuan Ilahi ini. Namun perhatian tersebut bisa menyebabkan kita lupa bahwa kitab Ayub berbicara mengenai orang yang tidak bersalah, "*suffering of the innocent*". Ilustrasi yang diberikan oleh Davidson memang mencakup pertanyaan dari orang yang merasa tidak bersalah: "*does he (Ayub) deserve such suffering*?" Namun jawaban Tuhan sebagai wasit menyatakan dengan jelas bahwa kalian semuanya salah, "*you are all wrong*", termasuk Ayub! Davidson tidak merasa bahwa pergumulan inti kitab Ayub berkisar di sekitar tema orang yang menderita kendatipun tidak bersalah. Jadi meskipun Davidson ingin mengemukakan bahwa di kitab Ayub orang mempertanyakan teodise, pada akhirnya dia kembali atau tetap berasumsi bahwa kitab Ayub adalah teodise, meskipun di dalamnya ada pertanyaan terhadap teodise. Davidson mengaku bahwa dia melakukan pendekatan yang memeriksa ideologi seperti yang kita lihat dalam sub-judul (di dalam uraiannya kata ideologi tidak muncul secara eksplisit), tetapi kelemahan pendekatan ideologi adalah bahwa semua pihak diasumsikan sebagai salah atau minimal ada kekurangan. Mereka yang menderita tetapi tidak bersalah dan mau menuntut keadilan tidak berbicara "objektif" melainkan berbicara dengan dipengaruhi oleh ideologi!

Juga menurut saya perdebatan "*Yes you are" – "No, I don't/No, I am not*" tidak perlu atau tidak harus ditafsirkan sebagai sesuatu yang dangkal. Kalau salah satu pihak, dalam hal ini Ayub, habis-habisan dan mati-matian membela diri sebagai tidak bersalah, dan kalau kitab Ayub memang mau menanamkan kepada pembaca-pembacanya bahwa ada yang namanya orang menderita namun tidak bersalah, maka perdebatan ini menurut saya mendalam, dan menelusuri perdebatan ini merupakan sesuatu yang lebih baik dilakukan daripada hanya mencoba mengukur kedalaman kebisuan Ilahi seperti yang dikemukakan oleh Davidson. Mungkin yang benar adalah di satu pihak mendengar perdebatan Ayub dan teman-temannya (atau lawan-lawannya?), namun di pihak lain, sekali-sekali menjauhkan diri dari kerumunan para pendebat itu untuk mendalami kebisuan Ilahi. Capps mencoba menelusuri perdebatan ini. Maka baiklah kita memperhatikan

penemuannya.

Donald Capps: Menata Ulang (Reframing) Kepingan-kepingan Hidup

Capps adalah seorang pakar Pastoral Care yang menggunakan teks-teks Alkitab secara kreatif dan reflektif dalam menangani masalah-masalah pendampingan pastoral. Di dalam bukunya mengenai *reframing*, Capps mengemukakan bahwa usahanya menggali makna teks-teks Alkitab merupakan tanggapan terhadap serangan-serangan yang ditujukan kepada para peminat pemeliharaan dan pendampingan pastoral di USA sekitar tahun 50-60an, bahwa para peminat tersebut mengorbankan teologi dalam rangka menegakkan psikologi.[4] Buku ini merupakan tanggapan yang baik terhadap serangan-serangan tersebut, dan daripada mengorbankan teologi demi psikologi, Capps bisa "mengkerjasamakan" teologi dan psikologi. Saya tidak bermaksud menyoroti semua aspek mengenai teori *reframing* yang dikemukakan di sini, melainkan hanya bagian yang membahas kitab Ayub di bab 6 dan 7.

Sesuai dengan jenis-jenis pendampingan dalam pemeliharaan pastoral, Capps melihat kesamaan di antara teman-teman Ayub, yaitu Elifas sebagai pendamping pendukung (*supportive counselor*), Bildad sebagai pendamping krisis (*crisis counselor*) dan Zofar sebagai konselor etis, nilai dan makna (*ethical, values and meaning counselor*).[5] Sebagai pendamping pendukung, Elifas bersifat simpatik terhadap keluhan Ayub, jadi dia tidak membantah malah mendukung pernyataan Ayub bahwa dirinya tidak bersalah. Di pihak lain, Elifas juga mencatat bahwa penderitaan Ayub boleh jadi merupakan sebuah usaha pendidikan dari Allah, dan menjadi semacam peringatan bagi Ayub (Ayub 5:17). Ayub tidak bersalah, namun mendapat peringatan yang bermaksud positif (*benevolent warning*).[6]

Namun, apakah pendampingan Elifas berhasil? Tidak, kata Capps. Ayub semakin marah dan tidak bisa menerima pandangan Elifas bahwa penderitaannya adalah bagian dari kehidupan sehari-hari.

---

4 Lih Donald Capps, *Reframing, a New Method in Pastoral Care* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), 1-2.

5 Lih. Capps, *Reframing*, 112. Tentang ketidakbersalahan Ayub diulangi lagi di halaman 115.

6 Lih. Capps, *Reframing*, 113-4.

Penderitaannya disebabkan oleh Tuhan, yang bagi Ayub bagaikan pemburu yang keji ("*a vicious Hunter*", Ayub 6:4) dan mata yang sadis ("*a seeing Eye*", Ayub 7:20). Kesalahan fundamental dari Elifas adalah dia tidak menyadari akan segi gelap dan mengancam dari Yang Ilahi.[7] Tetapi di pihak lain, Capps juga menekankan bahwa apa yang dikemukakan oleh Ayub merupakan cerminan dari "agama sakit", sedangkan apa yang dikemukakan oleh Elifas merupakan cerminan dari "agama sehat" ("agama sakit" dan "agama sehat" merupakan istilah dari William James). Jadi dia tetap berpihak pada Elifas. Saya kutip kalimatnya: "*When functioning in the role of supportive counselor, we simply cannot believe, or imagine, that God is the God of Job's experience, the* Seeing Eye…*and the* Hunter".[8]

Kita akan melihat bagaimana Capps menggambarkan teman Ayub yang kedua, Bildad, tetapi sebagai catatan terhadap Capps, menurut saya tidak ada satu ayatpun di dalam Ayub pasal 4-5 berisi ucapan-ucapan Elifas yang bisa disebut mendukung ketidakbersalahan Ayub. Juga menarik bahwa Capps tidak menyebut satu ayatpun dalam rangka membuktikan hal ini. Mengenai peringatan yang bersifat positif (*benevolent warning*) memang ada ayat yang dikutip, yaitu Ayub 5:17, "berbahagialah orang yang ditegur Allah", tetapi ayat itu menilai penderitaan sebagai pendidikan Ilahi, sesuatu yang juga agak umum dianut di segala waktu dan tempat, tetapi justru itu yang ditolak oleh Ayub. Saya juga merasa latar belakang Ayub yang kehilangan segala sesuatu dan kemudian terkena penyakit yang amat dahsyat tidak cocok dengan "*benevolent warning*". Orang yang sudah keok jangan diberi peringatan lagi, pasti tidak akan jadi positif!

Berbeda dengan Elifas, Bildad menggunakan pendekatan konfrontatif. Dia mengasumsikan bahwa anak-anak Ayub (yang sudah mati ketimpa atap itu) pasti berbuat dosa kepada Tuhan. Maka yang harus dibuat oleh Ayub adalah mendekati Allah dan memohon belas kasihan. Kalau memang Ayub bersih dan jujur, Tuhan akan memulihkan keadaannya (Ayub 8:5-7). Itu berarti berdoa dengan jalan mempersembahkan korban kepada Tuhan. Mengapa Ayub harus berbuat demikian? Bildad menggunakan perumpamaan dua tanaman, yang satu adalah tanaman yang bertumbuh hijau, tetapi segera layu,

---

7 Lih. Capps, *Reframing,* 117.
8 Lih. Capps, *Reframing,* 121.

begitulah mereka yang melupakan Tuhan. Tanaman yang satunya lagi berjaya, akar-akarnya melingkar, membelit batu, dan andaikata tercabut, dia tumbuh lagi di tempat lain. Ayub seperti tanaman yang kedua ini, dia mengalami penderitaan dalam perjalanan hidupnya, tetapi hidupnya masih akan berlanjut.[9]

Tetapi juga Bildad gagal dalam pendampingannya. Kegagalan ini disebabkan oleh karena Bildad tidak memperhitungkan perubahan yang terjadi dalam diri Ayub, yaitu bahwa dirinya tidak lagi *merasa* benar (Ayub 9:20-21). Memang dia tetap bertahan bahwa dirinya tidak bersalah, krisis yang dihadapinya menyebabkan mereka kehilangan keyakinan bahwa dia benar. Menurut Capps, krisis seperti ini umum terjadi pada korban-korban perkosaan, incest dan pelecehan seksual terhadap anak kecil.[10] Di sinipun saya dapat mencatat bahwa rujukan Bildad ke anak-anak Ayub (Ayub 8:4) tidak mesti menjadi bagian argumen, karena Bildad juga tidak menganggap Ayub tidak bersalah. Rujukan Capps terhadap perumpamaan dua tanaman dapat dipertanyakan, apakah memang dimaksudkan untuk menghibur Ayub, atau justru untuk memberi peringatan kepada Ayub bahwa orang yang melupakan Tuhan justru seperti tanaman yang tercabut? Ayub 9:20-21 dipakai sebagai "bukti" bahwa Ayub mengalami krisis yang sama seperti korban perkosaan dsb, yaitu kehilangan kepercayaan bahwa diri sendiri tidak bersalah: "Aku tidak bersalah! Aku tidak mengenal diriku! Aku membenci diriku!" Capps menekankan pada kedua frasa terakhir. Tetapi tekanan bisa juga diberikan pada frasa yang pertama (yang saya pakai sebagai judul tulisan ini). Bisa saja ada perasaan tertentu yang muncul akibat tekanan publik yang tidak menerima pembelaan diri sebagai tidak bersalah, namun perasaan itu tidak perlu mengalahkan keyakinan ketidakbersalahan diri. Mengapa publik? Ya karena ketiga pendamping pastoral ini mewakili publik!

Zofar sebagai pendamping etis, nilai dan makna bersikap lebih konfrontatif lagi daripada Bildad. Dia langsung menuding bahwa Ayub bersalah, dan secara implisit dapat dilihat di Ayub 20:19. Jadi dosa Ayub adalah bahwa dia merasa benar sendiri (*self-righteous*). Tidak hanya itu, Bildad juga menuding bahwa Ayub keliru dalam pandangannya, bahwa dia adalah korban dan Tuhan adalah pelaku.

---

9 Lih. Capps, *Reframing*, 126.
10 Lih. Capps, *Reframing*, 129-31.

Tuhan malah tidak memperhitungkan seluruh kesalahan Ayub, melainkan hanya sebagian saja (Ayub 11:6). Andaikata Tuhan memperhitungkan keseluruhannya, pastilah penderitaan Ayub lebih besar lagi. Konseling Zofar jadinya diarahkan untuk mendorong Ayub supaya bertobat. Kamu salah, maka kamu harus mengakui dosamu dan bertobat.[11] Sama seperti kedua pendamping di atas, di sinipun Bildadpun gagal dalam pendampingannya. Ketidakbersalahan Ayub ditafsirkannya secara negatif sebagai merasa benar sendiri (*self-righteousness*).

Seperti sudah dikemukakan pada ringkasan kisah Ayub di atas, masih ada satu tokoh yang muncul mendebat Ayub yaitu Elihu, tetapi Capps tidak membahasnya. Mungkin karena Elihu tidak termasuk ke dalam teman-teman Ayub dan karena itu tidak cocok untuk masuk ke dalam bagan model-model pendampingan yang dikenal dalam pemeliharaan pastoral. Tetapi sekaligus hal itu juga menunjukkan kelemahan Capps yang tidak bisa memperhatikan seluruh aspek kisah Ayub. Capps mengakui kegagalan ketiga teman Ayub, berarti dia juga mengakui kegagalan ketiga model pendampingan di atas, sekaligus hal ini dapat dianggap sebagai introspeksi terhadap konseling pastoral. Namun Capps kemudian mengusulkan bahwa ada jalan keluar, yaitu memperhatikan pasal-pasal 38-42 dalam kitab Ayub yang memperlihatkan komunikasi Tuhan sebagai Allah yang Maha Kuasa kepada Ayub dan tanggapan Ayub yang terakhir. Di atas saya mengemukakan bahwa kelemahan Davidson adalah bahwa pasal-pasal 38-42 tidak dijadikan rujukan, karena tidak cocok dengan tema kebisuan Ilahi. Yang menjadi kelemahan Davidson ini malah menjadi titik kekuatan bagi Capps, karena berdasarkan pasal-pasal ini dia mengemukakan teorinya mengenai *reframing*.

Reframing: Apa Itu?

Tidak ada definisi dalam buku Capps mengenai istilah itu, tetapi ada cerita: seseorang sedang berdiri pada anak tangga, mengecat rumahnya. Tiba-tiba dia melihat anaknya yang masih kecil sedang naik tangga menuju ke dia. Dia ingin berteriak menyuruh anaknya turun, tetapi dia kuatir anaknya panik dan malah jatuh dari tangga. Jadi yang

---

[11] Lih. Capps, *Reframing*, 139.

dia lakukan adalah malah menyambut anaknya dengan sikap gembira, menyuruhnya naik terus, dan ketika sudah mencapai dia, menggendongnya dan kemudian bersama-sama mereka menuruni tangga ke tanah. Ada kesulitan, yang biasanya diatasi dengan melarang, jangan! Tetapi resikonya besar, maka kesulitan diatasi dengan mengubah gambaran situasi - *reframed* - dan itulah jalan keluar yang lebih baik.[12] *Reframing* tentu tidak sesederhana ini seperti dapat dilihat dalam uraian Capps mengenai hal ini, tetapi dapat dikatakan bahwa sering kali nasihat-nasihat pastoral yang menghadapi jalan buntu dapat diatasi dengan mengubah gambaran situasinya, seperti permainan *puzzle* yang tadinya tidak dapat dilengkapi karena mengira bahwa gambarannya adalah A, tetapi kemudian dapat dilengkapi setelah mencoba gambaran lain, yaitu B. Jadi kemampuan melihat dari sudut pandang yang lain. Ada contoh yang lucu di buku Capps mengenai suami separuh baya, yang mengomel pada si pendamping pastoral bahwa dia selalu harus melakukan segala sesuatu sendiri, nggak ada yang membantu dia. Dia tentunya mengharapkan konseling supportif, yang simpati kepada permasalahannya. Tetapi si pendamping malah mengatakan: itu bagus bukan? Kamu sudah melakukan apa-apa sendirian tanpa perlu dibantu orang lain. Itu prestasi yang bagus! Ada juga cerita Taoist dari Cina purbakala mengenai pemilik kuda yang dipakai sebagai contoh *reframing*. Kuda yang hilang, itu rugi, tetapi kalau kudanya kembali membawa dua ekor kuda lain, ya untung. Kalau anaknya yang naik kuda terlempar dan patah kaki, itu rugi. Tetapi ketika tentara masuk desa dan membawa pergi semua anak yang sehat, yang patah kaki tidak diapa-apakan. Berarti untung![13]

Penampakan atau teofani Ilahi dari dalam badai yang bersifat konfrontatif kepada Ayub di pasal-pasal 38-42 menurut Capps dapat dilihat sebagai *reframing*. Atau kalau kita mau ke gambaran Capps, di sini Tuhan menjadi pendamping pastoral kepada Ayub dengan menggunakan metode *reframing*, yang sesuai dengan judul bukunya merupakan sebuah metode yang baru (waktu itu). Untuk mendapat gambaran mengenai teofani itu, sebelum menanggapi pendapat Capps bahwa di sini telah terjadi *reframing*, saya menjelaskan dulu teofani

---

12 Lih. Capps, *Reframing*, 9.
13 Lih. Capps, *Reframing*, 11.

tersebut. Sama seperti malapetaka terhadap Ayub direncanakan dua kali di dunia atas, di sini pun teofani terjadi dua kali. Yang pertama di pasal 38-39, yang mempertanyakan Ayub ada di mana sewaktu Tuhan menciptakan alam semesta ini. "Dapatkah engkau memberkas ikatan bintang Kartika, dan membuka belenggu bintang Belantik, dapatkah engkau menerbitkan Mintakulburuj pada waktunya, dan memimpin bintang Biduk dengan pengiring-pengiringnya?" (Ayub 38:31-32). Kemudian Ayub diperhadapkan dengan kebijaksanaan Yang Ilahi dalam mengatur mahluk hidup: singa betina, kambing gunung, keledai liar (yang menertawakan keramaian kota), lembu hutan, burung unta, kuda perang dan burung elang. Bisakah Ayub memberi altenatif terhadap alur hidup binatang-binatang ini? Akhirnya Tuhan menantang Ayub: apa memangnya Ayub mau berbantah dengan yang Maha Kuasa (Ibrani: *El Shaddai*)? Ayub menjawab bahwa dia terlalu hina dan hanya bisa mengatupkan mulutnya.

Tetapi Tuhan kembali berkonfrontasi terhadap Ayub. Dua binatang digambarkan secara mendetail, yang pertama kuda Nil (Ayub 40:10-19) dan yang kedua buaya raksasa, yang pasti juga ada di sungai Nil (Ayub 40:20-41:25), dua binatang yang terkenal karena kekuatannya. Dapatkah Ayub membuat kedua binatang seperti ini dan dapatkah Ayub menandingi kekuatan mereka, yang merupakan cerminan sebagian saja dari kekuatan Tuhan yang Maha Kuasa dan Maha Kuat? Sampai di sini kita bisa mempertanyakan apakah memang keluhan dan tuntutan Ayub dijawab oleh Tuhan. George Bernard Shaw yang terkenal itu mendapat kesan kurang baik dari jawaban kedua ini. Katanya: Ayub mengajukan keluhan bahwa dia menderita namun tidak bersalah, tetapi Tuhan menjawab: Apa kamu bisa membuat kuda Nil? Tetapi beberapa penafsir menduga (dan saya setuju dengan mereka) bahwa di sini di balik gambaran kuda Nil (Ibrani: *Behemoth*) dan buaya raksasa Nil (Ibrani: *Lewiatan*), ada alusi ke mahluk-mahluk dahsyat yang dalam kisah penciptaan model konflik (Jerman: *Chaoskampf*), dikalahkan dan ditaklukkan oleh Tuhan, yaitu Yam dan Lewiatan (Ayub 3:8, band. Mazmur 74:12-17;89:9-12; Yesaya 51:9-11). Berarti inti tantangan tetap sama seperti pada konfrontasi pertama, apakah Ayub hadir pada saat penciptaan? Setelah konfrontasi yang kedua ini Ayub nampaknya menyerah dan menyesal (Ayub 42:1-6).

Menurut Capps, Tuhan mengikuti kehendak Ayub dan tampil

untuk mendengarkan keluhannya. Tetapi Tuhan menghendaki pertemuan tersebut diadakan bukan dengan ukuran-ukuran yang ditentukan oleh Ayub melainkan menurut ukuran-ukuran yang ditentukan oleh Tuhan. Tuhan memberi pertanyaan-pertanyaan kepada Ayub, yang merupakan kejutan bagi Ayub karena dia tidak mengharapkan pertanyaan-pertanyaan seperti itu, melainkan jawaban! Kejutan ini memang disengaja, karena merupakan pembelaan diri Tuhan dan integritas Tuhan sebagai Pencipta dunia yang rumit ini. Masalah apakah Ayub bersalah atau tidak bersalah nampaknya bukan masalah bagi Tuhan. Maksudnya: begitulah dunia ciptaanKu. Di dunia ini tetap aja ada korban-korban yang tidak bersalah. Dapatkah Ayub menciptakan dunia yang lebih baik daripada ini?[14] Di dunia ini tidak ada tata tertib yang rasional, yang ada ialah *paradox*, dan paradox inilah yang perlu ditemukan oleh orang-orang berhikmat. Menurut Capps, inilah *reframing*. Dalam konfrontasi kedua yang merujuk ke *Chaoskampf*, Tuhan mau menjelaskan kepada Ayub bahwa bukannya khaos sama sekali hilang dari dunia ini melainkan didesak ke pinggir (dan umumnya di Perjanjian Lama pemahaman ini agak kuat) dan dikontrol. Jadi janganlah ukuran tata tertib di dunia seharihari di masyarakat yang dipegang oleh Ayub mau diterapkan ke dalam urusan alam semesta.[15]

Bagaimanakah kita menilai Capps? Menurut saya argumen-argumen Capps amat menarik dan betul-betul sudah menampakkan kerja sama yang baik di antara psikologi dan teologi, dalam hal ini tafsir biblika Perjanjian Lama. Apakah teofani Ilahi memang menjawab Ayub? Para penafsir tidak sepakat. Saya hanya mengambil dua contoh dari tokoh-tokoh tafsir Barat, yang pertama adalah Crenshaw, yang membantah bahwa teofani itu merupakan jawaban terhadap pertanyaan Ayub, melainkan hanya merupakan "*sublime irrelevance*".[16] Fretheim sebaliknya menekankan bahwa ucapan-ucapan Tuhan di dalam teofani memang menjawab Ayub dan penderitaannya.[17]

---

14 Lih. Capps, *Reframing*, 149-50.

15 Lih. Capps, *Reframing*, 56-157.

16 Lih. James L. Crenshaw, "When Form and Content Clash: The Theology of Job 38:1-40:5", dalam R. Clifford dan J. Collins [eds.], *Creation in Biblical Traditions*, The Catholic Biblical Monograph Series 24, Washington D.C., 1992, 71.

17 Lih. Terence E. Fretheim, *God and the World in the Old Testament* (Nashville: Abingdon Press, 2005), 234. Dalam bukunya yang kemudian, *Creation Un-*

Fretheim mengatakan bahwa dalam rangka menjawab Ayub, Tuhan tidak mengajaknya ke rumah ibadah, ke dalam jiwanya atau sebuah ekivalen dari CPE (*Clinical Pastoral Education*),[18] melainkan mengajaknya ke sebuah kebun binatang… Tetapi jalan keluar yang diusulkan Fretheim mirip Capps, yaitu revisi dari evaluasi sebelumnya. Ayub benar dalam pengamatannya bahwa dunia tidak berjalan menurut tata tertib yang teratur, tetapi salah dalam evaluasinya, karena dunia ini memang tidak diciptakan sebagai keteraturan. Dalam ketidakteraturan itu derita dapat saja terjadi tanpa harus dihubungkan dengan bagan dosa dan penderitaan.[19]

Menurut saya akhirnya *reframing* itu berarti kembali ke pemahaman yang kurang lebih tradisional, yang biasanya dikemukakan kalau orang mempertanyakan penderitaan yang tiba-tiba menimpa orang baik-baik dan tidak bersalah, yaitu bahwa keadilan Allah lebih luas dan mendalam dari keadilan manusia. Padahal di Perjanjian Lama, keadilan Allah tidak diantitesiskan dengan keadilan manusia. Pemahaman manusia mengenai keadilan justru diakui, diambil dari pemahaman mengenai keadilan Allah. Jalan keluar Fretheim baik, karena mengakui bahwa penderitaan tidak harus dimaknai sebagai akibat dosa. Tetapi masih dapat dipertanyakan apakah di kedua bukunya itu, dia terbuka pada permasalahan orang yang menderita namun tidak bersalah. Kalau Ayub yang bukan binatang, dibawa ke kebun binatang supaya mengerti hidup, wah, itupun dapat dipertanyakan apakah masalah Ayub sama seperti masalah binatang? Demikian juga halnya dengan Capps. Pada dasarnya manusia tetap bersalah (karena tidak ada manusia yang tidak bersalah, semuanya berdosa). Model *reframing* dicobakan kalau usaha-usaha pendampingan pastoral yang biasanya dipergunakan tidak berhasil. Tetapi akhirnya model *reframing* ini tidak berkaitan dengan masalah orang benar yang menderita, melainkan dengan orang bersalah yang menderita.

---

tamed (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 76, dia juga menekankan bahwa ucapan-ucapan Tuhan memang menolong Ayub.

[18] Lih. Fretheim, *God and the World*, 233. Apakah yang terakhir ini menyindir Capps, yang adalah pakar CPE?

[19] Lih. Fretheim, *God and the World*, 235. Di *Creation Untamed*, pasal 1 Fretheim menekankan bahwa dunia ini baik, tetapi tidak sempurna, dan di halaman 79 dia menyimpulkan bahwa di dunia yang baik tetapi tidak sempurna ini manusia dan binatang diperkenankan untuk hidup sebagai ciptaan.

Capps mengandalkan pada Howard Clinebell, tokoh pendampingan pastoral yang menulis buku teks *Basic Types of Pastoral Care and Counseling* (sudah diterjemahkan : Tipe-*Tipe Dasar Pendampingan dan Konseling Pastoral*, 2002). Buku ini saya kritisi, karena di seluruh uraian buku yang tebal ini fokusnya adalah pada rasa bersalah, entah rasa bersalah yang neurotik maupun rasa bersalah yang tepat. Tidak ada sekalipun rujukan pada rasa tidak bersalah.[20] Capps tidak menganggap bahwa Ayub menanggung rasa bersalah yang neurotik, tetapi pada akhirnya *reframing* bermaksud menghasilkan rasa bersalah yang tepat, bukan untuk terbuka pada kemungkinan bahwa ada orang yang menderita namun tidak bersalah. Namun, bagaimana dengan pandangan Crenshaw dan orang-orang lain, yang menganggap bahwa teofani Ilahi tidak menjawab permasalahan Ayub? Menurut saya, teofani tidak menjawab karena bukan jawaban yang muncul melainkan pertanyaan. Menurut Capps, pertanyaan yang dijawab dengan pertanyaan adalah *reframing* tetapi menurut saya itu bukan *reframing* dalam rangka membuat Ayub sadar akan keberdosaan atau kebersalahannya, melainkan kesengajaan untuk memperlihatkan *keterbatasan teologi dan wacana lain dalam menjawab masalah seperti itu.*[21] Dalam bukunya yang lain, Crenshaw mengemukakan bahwa teofani itu memunculkan kemahakuasaaan Allah. Kemahakuasaan Ilahi selalu berhubungan dengan keadilan Ilahi.[22] Penonjolan kemahakuasaan

---

[20] Lih. Emanuel Gerrit Singgih, "Pendampingan dan Konseling Pastoral dalam konteks Indonesia: Berdialog dengan Clinebell", dalam Emanuel Gerrit Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan,* cetakan II (Jakarta: BPK Gunung Mulia), 2005, 348-65.

[21] Pengalaman saya juga dapat dipakai sebagai pertimbangan. Sekitar 2004 saya diundang ke sebuah hotel di Salatiga oleh sebuah organisasi profesi nasional bidang Pastoral untuk memberi ceramah mengenai dasar-dasar biblis Konseling Pastoral. Ceramah ini berjudul "Kitab Ayub sebagai kritik terhadap konseling pastoral" dan dapat dilihat di buku saya, *Dua Konteks* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009), bab 14. Sesudah ceramah ini panitia mengomentari saya bahwa yang saya kemukakan adalah *reframing* dan salah seorang malah dengan tajam mengatakan mengapa saya tidak jujur mengakui bahwa saya mengutip Capps. Padahal pada waktu itu saya tidak tahu bahwa ada buku dari Capps dan tidak tahu apa-apa mengenai *reframing*. Tentu saja saya penasaran dan minta dipinjami buku Capps tersebut untuk dipelajari. Dari situ saya mengerti mengapa pikiran saya dipahami atau disalahpahami sebagai *reframing*. Kritik saya terhadap keempat (bukan hanya tiga seperti di Capps) teman Ayub dianggap sama dengan penguraian

Ilahi ini bukannya disetujui oleh Crenshaw, oleh karena sifat Ilahi ini seringkali dipakai sebagai senjata pamungkas untuk membungkamkan pertanyaan-pertanyaan mengenai orang yang tidak bersalah namun menderita.Teologi mengenai Allah yang Maha Kuasa (*El Shaddai*) sebagai "jawaban" terhadap pertanyaan Ayub tidak dimaksudkan sebagai sebuah resep yang harus diikuti oleh pembaca Ayub, tetapi justru supaya tidak lagi diteruskan. Itu tidak berarti menyangkal bahwa Allah adalah Maha Kuasa, tetapi bahwa pertanyaan Ayub tidak bisa dijawab dengan pertanyaan retorik mengenai kemahakuasaan Ilahi.

Penutup: Tergantung pada Keberpihakan Pembaca?

Kunci pemahaman kitab Ayub terletak pada bagian epilog yang memperlihatkan bahwa akhirnya kisah Ayub mengalami "*happy-end*". Tuhan memarahi, bukan Ayub, tetapi ketiga temannya, yaitu Elifas, Bildad dan Zofar, seperti telah kita lihat dalam ringkasan cerita di atas. Apapun hasilnya, meskipun andaikata teofani ditafsirkan sebagai hardikan atau penghukuman terhadap Ayub, penderitaannya berakhir dan kebahagiaan serta kejayaannya dipulihkan. Pada akhirnya Ayub adalah Hamba Tuhan, orang benar. Tetapi tentu menarik untuk tetap mempertanyakan, apakah dengan demikian, kitab Ayub akhirnya mengakui bahwa ada orang tidak bersalah yang menderita, atau orang yang menderita namun tidak bersalah? Hal itu tergantung juga pada tanggapan Ayub terhadap teofani kedua di Ayub 42:6, yang diterjemahkan di Alkitab TB-LAI sebagai berikut: "Oleh sebab itu aku mencabut perkataanku dan dengan menyesal aku duduk dalam abu dan debu". Tetapi sebenarnya ayat ini telah ditafsirkan ke segala jurusan kemungkinan: 1. *Therefore I despise myself and repent upon dust and ashes* (diikuti oleh TB-BIS). 2. *Therefore I retract my words and repent of dust and ashes* (diikuti oleh TB-LAI). 3. *Therefore I reject and forswear dust and*

---

mengenai *reframing* Capps. Padahal kritik saya ditujukan pada keyakinan teman-teman Ayub, bahwa Ayub mesti bersalah dengan satu dan lain cara, meskipun Ayub tetap mempertahankan ketidakbersalahannya. Saya berpihak pada Ayub, padahal para pendamping pastoral berpihak pada teman-teman Ayub, bahkan bisa mengidentifikasi teman-teman Ayub dengan jenis-jenis pendampingan pastoral seperti saya tuliskan di atas.

[22] Lih. James L. Crenshaw, *Defending God* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 187-8.

ashes. 4. *Therefore I retract my words and have changed my mind concerning dust and ashes*. 5. *Therefore I retract my words, and I am comforted concerning dust and ashes*.[23]

Saya cenderung mengikuti kemungkinan ketiga. Kalau tidak ada yang bisa menjawab Ayub, mengapa dia harus mencabut perkataan-perkataannya, yang dengan gigih mempertahankan bahwa dia tidak bersalah? Pembaca artikel ini tentu menyadari bahwa dari sejak semula saya mempertahankan bahwa penderitaan orang tidak bersalah merupakan masalah inti dari kitab Ayub dan bahwa saya berpihak pada tokoh Ayub dan tidak kepada ketiga teman Ayub dan si Elihu yang datang tiba-tiba dan menghilang tiba-tiba juga. Saya juga menganggap serius kecaman Ayub kepada ketiga temannya sebagai "Penghibur sialan!" (Ayub 16:2). Teman-teman Ayub dalam kenyataan adalah seperti musuh, atau minimal seperti yang dikatakan dalam ungkapan berbahasa Inggris: "*with friends like them, who need enemies*?" Tetapi masalahnya memang tidak hanya semata-mata tergantung pada keberpihakan pembaca.

Saya teringat pada permasalahan orang menderita namun tidak bersalah di dalam konteks Indonesia, mulai korban-korban bencana-bencana alam yang terjadi terus menerus seperti tsunami Aceh 2004, gempa bumi Yogyakarta 2006 dan erupsi Merapi 2010 dan korban-korban penyakit yang mengerikan misalnya flu burung dan para penderita HIV-AIDS. Jika Davidson benar bahwa krisis di kisah Ayub mencerminkan krisis di dalam masyarakat yang mengalami pelbagai macam ketidakadilan dan penderitaan orang tak bersalah, maka meskipun kitab Ayub menceritakan mengenai korban bencana alam (anak-anak Ayub) dan penyakit yang mengerikan (Ayub), tidak ada salahnya kita meloncat ke mereka yang menjadi korban karena kekerasan dari orang lain. Saya teringat kepada ratusan ribu sampai satu atau dua juta orang yang terbunuh sesudah peristiwa 30 September 1965, puluhan ribu orang yang tanpa diadili dibuang sampai belasan tahun ke pulau Buru, keluarga mereka yang mengalami diskriminasi sosial, para korban "Petrus", peristiwa Munir, warga Ahmadiyah yang dibunuh sampai ke mereka yang terancam relokasi dalam peristiwa Sampang tahun 2012 yang lalu. Konteks itu berseru-

---

[23] Lih. Crenshaw, *Defending God*, 189.

seru kepada para pakar tafsir dari semua kitab-kitab keagamaan, agar supaya berteologi dalam rangka menanggapi permasalahan orang yang tidak bersalah namun menderita, tanpa mempersalahkan mereka justru karena mereka adalah korban (*blame the victim*), dan itu tentu berarti kembali memahami dengan serius teks-teks sakral yang diwariskan kepada kita.

Akhirnya tulisan ini saya persembahkan dengan sukacita kepada rekan dan sahabat saya, professor Amin Abdullah pada usianya yang ke-60. Sudah lama saya mengenal beliau, yang dengan tekun dan tabah meskipun sering disalahpahami orang, berusaha melaksanakan pembaruan pendidikan keagamaan di Indonesia, bukan supaya agama hilang dan kalah dari ilmu pengetahuan sekuler, tetapi justru supaya agama bisa berdialog dan bekerja sama dengan ilmu pengetahuan sekuler. Itupun bukan tujuan utamanya, sebab tujuan utamanya adalah masyarakat Indonesia baru yang belajar hidup tanpa kekerasan dan tidak melupakan bahkan berpihak kepada korban-korban, baik karena bencana penyakit, bencana alam maupun bencana sosial.

Wisma "Labuang Baji",
Yogyakarta, Hari Raya Imlek 2564, 10 Februari 2013

16

PENCERAHAN PERADABAN AGAMA-AGAMA DALAM KONTEKS BUDDHISME

Sasanabodhi Bhikhu

Hingga detik ini, konflik kepentingan antar kelompok bernuansa sara yang selalu meramaikan berita-berita di berbagai media massa masih sering terjadi. Seruan dan himbauan dari berbagai kalangan dan profesi tidak pernah padam, namun konflik tersebut bagaikan rumput liar yang mati sesaat di musim kemarau dan merajalela merebak dimana-mana dikala musim hujan. Untuk itu, dibutuhkan perhatian dan kepedulian yang tiada henti-henti dari berbagai pihak untuk terus mencari dan mengkaji akar konflik bernuansa sara tersebut dan bagaimana solusinya agar kedamain hidup yang menjadi mimpi kita bersama dapat terwujud.

Lebih ironis lagi bahwa ketika upaya-upaya yang dilakukan atas nama penegakan keadilan dan kebenaran justru menimbulkan konflik baru yang tidak kalah seramnya dan membawa dampak kerugian bagi kehidupan umat manusia. Seakan kitapun turut frustasi menghadapi kenyataan ini. Beruntung banyak diantara kita masih memiliki keyakinan yang dijadikan pegangan sehingga dapat menyikapi secara arif dan bijaksana, melalui kejernihan hati dan ketulusan niat untuk terus melakukan upaya-upaya bajik menuju pencerahan peradaban. Kiranya upaya demikian ini bukan saja urgen untuk dibicarakan tetapi sudah harus dilaksanakan.

Esenssi Buddhisme dan Pencerahan Peradaban

Pencerahan batin seoranga manusia Sidharta Gautama yang lazim disebut Buddha Gautama menjadi titik tolak pemikiran Buddhisme dalam turut serta membangun peradaban dunia. Kata "Buddha" yang berarti sadar, bangun, *eling*, menjadi dasar spirit dalam melihat realitas dan dalam meyikapi segala fenomena yang terjadi. Melalui kesadaran (*eling*) segala realitas yang mewujud dapat terbaca dengan jelas bahwa semua terjadi karena ada sebabnya termasuk konflik yang terjadi. Apabila suatu sebab yang menjadikan atau berkontribusi terhadap keadaan yang tidak baik dapat diantisipasi maka keadaan tidak baik tersebut dengan sendirinya akan habis atau selesai. Selanjutnya adalah menemukan jalan atau cara yang sangat bijaksana, mengedepankan asas kemanusiaan dan keadilan yang dapat mengatatasi persoalan-persoalan dunia secara tuntas.

Inilah sebenarnya, menurut penulis, inti sari Buddhisme yang secara metodologis mirip dengan metode pemecahan masalah (*problim soving*). Untuk sampai pada pemahaman yang demikian hingga sampai pada tuntasnya masalah tentu tidak mudah, banyak kendala, tantangan dan rintangan. Oleh karenanya Buddha Gautama secara konfensional memberikan metode pendekaatan belajar bertahap *pariyatti* = *patti-patti* = *pativeda* atau dalam konteks Jawa *sinau-ajar-nglakoni* yang mendorong umat manusia menjadi insan pembelajar.

Dalam konteks religi, bentuk-bentuk ritual Buddhisme hanya merupakan salah satu dari berbagai metode pendakatan (*upaya kausalya*) sehingga dimungkinkan sangat bervariasi karena berakulturasi dengan budaya, dan tidak dipatenkan dalam satu bentuk atau model yang dianggap paling sah. Disinilah tuntutan untuk saling menghargai, menghormati, dan toleransi terhadap perbedaan yang ada menjadi sangat niscaya. Perbedaan tentu saja ada, namun hanya pada sisi luarnya bukan esensinya.

Pencerahan Buddha Gautama memiliki nilai transformatif memberi petunjuk paling manusiawi dalam mengisi kehidupan manusia. Buddha Gautama memahami bahwa kehidupan dengan berbagai isinya merupakan sesuatu yang sementara (*anicca*) sehingga harus diisi dengan akumulasi perbuatan beradap yang mampu menopang kebahagiaan dan kesejahteraan individu maupun social yang mampu untuk sekedar *eling*, menyadari segala sesuatu yang yang ada di dalam

dan di luar diri dalam konteks "kekinian" maka segala kegaduhan mental penyebab penderitaan akan luruh dan tidak memiliki kekuatan. Hanya dengan *eling* —mengamati dengan awas, bukan dengan menghakimi, memusuhi, apalagi menekan— pembebasan akan muncul dengan sendirinya. Kesempurnaan budi dan kejernihan hati membuatnya mampu menyadari bahwa kesementaraan adalah realitas hidup (A.I, 286), berkah, peluang, sekaligus kesempatan untuk terus brkarya, bukan sebagai ancaman pemicu ketakutan hingga terbelenggu dan menghamba terhadap hal-hal yang keliru.

Kejernihan ke-Buddha-an bukan monopoli milik Buddha Gautama semata, kejernihan akan datang bila dilatih dan dikondisikan (D.II, 290) yang dalam terminologi Jawa disebut *eling*. Karakteristik *eling* adalah jernih, waspada, sadar. Kapasitas untuk terus *eling* terhadap sesuatu yang terjadi dalam diri dan lingkungan akan menuntun manusia untuk berjumpa dengan segala sesuatu dalam kondisi yang paling alamiah dan murni. Eling yang terasah adalah gerbang pengetahuan, penembusan realitas, gerbang kepedulian terhadap sesama, pemusnah pandangan salah (*ditthasava*) dan kebodohan (*avijjasaca*) (D.II, 91), atau dapat disimpulkan bahwa eling adalah gerbang pembebasan.

Menghadapai jebakan modernitas yang penuh dengan nuansa egoisme, individualisme, ketidakpedulian dengan alam dan sesama, mengejar kenikmatan tanpa nurani, pengetahuan tanpa karakter, maka *eling* menjadi alternatif yang prospektif dan relevan. Terjadinya defisit integritas dan kepedulian tersebut, sebenarnya disebabkan oleh surplus kegaduhan mental yang tidak pernah tertangani secara tuntas sehingga membajak karakter ke-Illahi-an manusia (*Bodhicitta*) menjadi kekacauan. Dalam mengatasinya, manusia cenderung terjebak pada "pengalihan" terhadap hal-hal menyenangkan dan menenangkan yang bersifat sementara sehingga tidak pernah mencapai kebahagiaan sejati atau pembebasan. Akumulasi kegaduhan mental inilah yang menjadi aktor utama penyebab ketidakbahagian dan pendorong perilaku negatif manusia sebahaimana diuraikan dalam kitab *Tri Svabhava Nirdesa Sastra* karya Vasubandhu seorang master Dharma Yogacara. Pikiran atau tindakan akan tercetak dalam gudang kesadaran yang terakumulasi membentuk karakter manusia.

Dalam ajaran tentang *eling* melalui *Vipassana Bhavana* (D.II, 290-

315), kebahagiaan atau pembebasan adalah hal yang sangat sederhana. Seseorang amai dengan segala negativitas yang kita miliki maupun berbagai kondisi yang ada. Melatih *eling* secara bersama menjadi sebuah kegiatan yang sangat efektif dan menyenangkan. *Eling* secara kolektif atau sosial ini sangat dianjuarkan oleh Buddha sebagai sebuah bentuk perlindungan sosial (M.I, 37). Karena tergerak oleh semangat pembebasan kolektif inilah bermunculan gerakan Buddhis dunia yang terus berupaya menyelamatkan bumi dan segala isinya melalui berbagai program kegiatan riil. Hal ini merupakan manifestasi dari energi pembebasan *eling* dalam sebuah organisasi pergerakan.

Dalam konteks Indonesia, semangat pembebasan melalu *eling* harus terus kita kobarkan bersama. Sikap sadar atau *eling* sosial akan mampu menangkap derita atau masalah sosial dan beraksi spontan dengan belas kasih yang produktif dan solutif. Kita akan melihat masih adanya keterbelakangan, kemiskinan, kebodohan, maupun ketidakadilan secara jernih. Sebagai umat hendaknya terus aktif membantu pembebasan sosial tersebut tanpa mengedepankan sikap kecurigaan yang justru kontraproduktif. Umat yang berprofesi bisnis harus memiliki landasan moral dan kepedulian sosial yang tinggi. Yang menempuh karir di pemerintahan harus eling dan amanah, sebagai pendidik harus mampu menciptakan generasi yang unggul melalu sikap keteladanan, sebagai petani harus eling membantu pelestarian alam, sebagai generasi muda harus eling untuk memperkaya diri dengan ilmu dan nilai. Sikap eling kolektif ini akan bekerja sinergi sehingga pembebasan sosial akan terwujud.

Bilamana dicermati realitas sejarah, rekam jejak agama Buddha di Nusantara selalu bercirikan semangat pembebasan sosial. Pada pertengahan abad ke-7, kerajaan Kalingga di Jawa dihormati sebagai pusat peradaban Buddhis yang mampu mengangkat harkat dan martabat bangsanya. Hui Neng peziarah dari Tiongkok yang berguru pada biarawan Kalingga bernama Jhanabadra,menyatakan bahwa kehidupan masyarakat Kalingga tertata dengan baik, sinergis, adil, makmur karena rakyat berpadu dengan pemerintah mengusung nilai-nilai pembebasan dari kebodohan, kemiskinan dan keterbelakangan.

Semangat pembebasan sosial juga dapat dilihat dari prasasti Talang Tuo, berangka tahun 684 masehi atau 606 saka raja kedatuan Sriwijaya, Dapunta Hyang Jaya Naga atau Sri Jayanasa membangun

taman atau kebun Srikerta untuk rakyat di Talang Tuo dekat bukit siguntang. Tekad atau *pranidana* pembangunan kebun Srikerta di dedikasikan sebagai pembebasan rakyat dari kemiskinan dan keterbelakangan, sehingga diharapkan setapak demi setapak akan mampu mencapai kesejahteraan, kebahagiaan materi, peningkatan moral, dan akhirnya akan mencapai pembebasan dari semua derita. Dalam Prasasti Talang Tuo jelas ditekankan pentingnyaa *eling*, atau *samadhi* sebagai jalan pengantar pembebasan, pencerahan, mencapai *anuttarasamyaksambodhi* sebagaimana petikan prasasti Talang Tuo berbahasa Melayu kuno berikut: "... *tahu di samicranya cilpakda parawis samadhitacinta tmu ya prajna smreti medhawi punarapi dhairyamani mahastva... avacana tmu ya anuttabhisamyaksamvodhi...* "

Ajaran pencerahan Buddha yang sangat aplikatif di Sriwijaya menarik perhatian peziarah Tiongkok berikutnya, I-Ching, sehingga berkunjung dan memperdalam ilmu agama di Sriwijaya selama 3 kali pada tahun 671 Masehi, 685-689 Masehi, dan tahun 689-695 Masehi. Berdasarkan catatannya sistem pembelajaran agama Buddha di Sriwijaya, dimulai dengan pengkajian kitab secara bersama, retreat buddhis yang diisi dengan pengamalan ajaran *eling* dan belas kasih secara bersama, dan aktualisasi nilai buddhis sebagai pembebas dari derita social sebagaimana tercermin dari semangat pembangunan taman *Kebon Srikerta* oleh Dapunta Hyang Jaya Naga. Kebersamaan pengkajian kitab dan retreat dharma terorganisir, terhimpun yang pola dan sistemnya sama dengan yang berkembang di Madyadesa India. Dharma Centre miirip Madyadesa dijadikan sebagai pusat pengkajian, penelitian pemikiran, maupun praktik dharma yang bermuara pada pembebasan.

Bercermin dari rekam jejak sejarah tersebut di atas, pola pendekatan praktik dharma yang mengarah pada pembebasan sosial layak untuk dijadikan referensi. Aspek liturgi, ritus tetap dilestarikan sebagai pendekatan namun penekanan pada aspek pembebasan dengan metode *eling* sangat urgen untuk diutamakan. Keutamaan *eling* dapat dengan memfungsikan organisasi keagamaan, tempat ibadah, institusi pendidikan yang dimiliki melalui pola yang dikembangkan difokuskan pada pengkajian kitab, pembudayaan praktik dharma, berupa *eling* dan belas kasih, yang mengarah pada pembebasan sosial. Konsistensi pelaksanaan pola ini akan mampu menjadikan *eling* sebagai jalan hidup

atau menjadi budaya masyarakat. Masyarakat yang memiliki budaya sadar hidup *eling* akan memiliki kapasitas untuk bangkit dan mencapai pembebasan bersama-sama. Hal ini selain akan bermanfaat bagi umat beragama, juga merupakan wujud pengabdian bagi bangsa dan negara. Masyarakat yang mampu *eling*, menata diri dengan baik dan akan selalu bermanfaat bagi sesama dan alam, sehingga menjadi modal dasar bagi pembangunan dunia yang beradap.

"Apapun nama sungainya, ketika sampai di samodra hanya ada satu rasa, yaitu rasa garam. Demikian pula kiranya apapun suku, ras, dan agama yang diyakininya, hendaknya dapat mengantarkan pada tercapainya satu rasa yaitu rasa "kebebasan".

17

DARI KEARIFAN PERENIAL KE DIALOG PERADABAN: PERSPEKTIF MUSLIM

Haidar Bagir

Kami telah menjadikan kamu bersuku-suku dan berbangsa-bangsa, agar kamu saling kenal (QS, Al-Hujurat: 13)
Saya sepenuhnya yakin, sampai sekarang Barat masih membutuhkan Timur, sebagaimana Timur membutuhkan Barat. Ketika bangsa-bangsa Timur telah meninggalkan metode argumentatif dan skolastik mereka, sebagaimana kita lakukan di abad keenambelas, maka mereka akan segera terinspirasi oleh jiwa eksperimental, sehingga mustahil menduga kira-kira apa yang mungkin mereka bisa lakukan untuk kita, atau – mudah-mudahan tidak terjadi—melawan kita! (George Sarton, 1937).

Cita

Seperti didiagnosa Profesor Seyyed Hossein Nasr dari George Washington University, segala pembicaraan mengenai dialog peradaban membutuhkan pengetahuan tentang esensi peradaban. Prof. Nasr mengajak kita memperhatikan pengamatan Coomaraswamy dalam artikelnya "What is Civilization?" bahwa peradaban tidak hanya terkait dengan kota sebagaimana dimaksudkan etimologi kata Latin, *civitas*.[1] Peradaban sebenarnya mencakup penerapan sebuah pan-

[1] Ananda K. Coomaraswamy, *What Is Civilization ?: And Other Essays*, (Great Barrington, MA: Lindisfarene Press, 1989).

dangan dunia, visi realitas tertentu tentang kolektivitas manusia. Itulah cara-cara melihat dunia yang menentukan penilaian kita terhadap sesuatu, penglihatan kita terhadap sesuatu, pemahaman kita tentang kehidupan manusia, tujuan hidup, kualitas spiritual yang mendominasi kita.

Dan jika kita memperhatikan berbagai macam peradaban dunia, termasuk peradaban yang disinggung Huntington dalam Benturan Peradaban, kita akan menemukan bahwa setiap peradaban dibangun di atas "ide utama" yang membentuk pandangan dunia total, sebuah agama dalam pengertian terluas. Jika Anda mengamati peradaban Islam, Hindu, Buddha, Asia Tenggara, Maori di Selandia Baru, Indian di Amerika Utara, Indian di Amazon, suku Yourba, dan di tempat-tempat lain, jantung peradaban senantiasa agama.

Bahkan, peradaban Barat modern merupakan residu peradaban agama. Meskipun bersifat sekular, asal-usul peradaban Barat bukanlah filsafat sekular, tetapi filsafat agama Kristen. Baru belakangan, peradaban Barat menyimpang dari norma peradaban sebelumnya. Bertentangan dengan pendapat banyak kaum sekular, agama tidaklah menghilang, bahkan di pusat dunia sekular, termasuk di Amerika Serikat dan sebagian besar Eropa. Salah satu teoretisi besar sekularisasi, dalam sebuah buku kontroversial yang dieditnya, *The Desecularization of the World*, Peter Berger berpendapat bahwa apa yang telah berlangsung di dunia selama beberapa dekade lalu bukanlah sekularisasi masyarakat tetapi desekularisasi.[2] Buku ini berisi sejumlah esai dari para sarjana terkemuka di seluruh dunia, dengan esai pembuka dari Peter Berger sendiri. Agama-agama di seluruh dunia, kecuali Eropa, sedang berkembang. Termasuk di Amerika Selatan, Amerika Utara, dunia Islam, India yang Hindu, Asia yang Buddha, bahkan di China yang Komunis di mana Konfusianisme lebih kuat di masa sekarang ketimbang di zaman Mao.

Kebutuhan akan spiritualitas di Barat sebenarnya telah dirasakan sejak tahun 1960-an. Alvin Toffler, sejak tiga dekade lalu, menyebut tak kurang dari 4000 organisasi kultus di Amerika Serikat dalam buku terkenalnya, *The Future Shock*. Dalam salah satu surveinya beberapa

---

[2] Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington DC: Ethics and Public Policy Center, 1999.

tahun lalu, Majalah Time menyimpulkan bahwa di Amerika Serikat ada lebih banyak orang yang melakukan kebaktian ketimbang menonton sinema, melakukan olah raga dan aktivitas seksual.

Menurut Steven Waldman, seorang mantan editor US News dan World Report, kata "Tuhan" merupakan salah satu kata yang paling popular di mesin pencari di internet. Dengan alasan itu, Waldman, bersama Robert Nylan, Chief Executive dari New England Monthly, di tahun 2000 mengembangkan situs beliefnet.com, yang menyediakan berita, kelompok diskusi, dan fitur-fitur tentang agama-agama dan spiritualitas dunia. Bob Jacobson, kepala Bluefire Consulting, penyedia Konsultasi Internet di Redwood City California, membenarkan kesimpulan Waldman-Nylan di atas. Dalam salah satu berita yang dirilis thestandard.com, Jacobson menyatakan bahwa situs-situs pornografi telah menyesatkan pemberitaan, hingga mengabaikan popularitas kata Tuhan. Menurut Laporan CNN, tahun 2000 merupakan tahun para peziarah spiritual. Ribuan orang merespon panggilan spiritual dan mistis, meninggalkan rumah mereka untuk menuju ke tempat-tempat suci. Kota Assisi, kampung halaman St. Francis, dan Gereja Basilica merupakan tujuan favorit. Walikota Assisi memperkirakan hadirnya 13 juta pengunjung, dengan rata-rata 13.000 hingga 15.000 perharinya di periode itu. Tujuan favorit lain adalah Kubah Karang (Dome of the Rock) diYerusalem, dan Ayer di Australia. Bahkan, di Inggris, sebuah jajak pendapat yang dilakukan BBC dan dipublikasikan pada April 1998 menunjukkan bahwa mayoritas penduduk di dunia Barat masih merasa membutuhkan agama. Ketika ditanya apakah agama telah kehilangan maknanya, 53% menjawab tidak.

Fenomena antusiasme agama ini mungkin merupakan realisasi dari ramalan William James – salah satu psikolog dan filosof terkemuka Amerika di abad kedua puluh. Di dalam bukunya yang terkenal, *The Varieties of Religious Experience*, yang diterbitkan awal tahun 1904,[3] ia menyatakan bahwa sebagai makhluk sosial, manusia tidak akan merasa telah menjalani kehidupan yang sempurna kecuali ia bersahabat dengan 'Kawan Besar' (*The Great Friend*). Tentu, 'Kawan Besar' yang dimaksud-

---

[3] William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Seven Treasures Publication, 2009.

kan James adalah Tuhan. Ia selanjutnya mengatakan, selama orang tidak berkawan dengan Tuhan, ia akan merasakan kekosongan dan kerinduan di jiwanya.

Maka, jika dialog ingin berhasil, hal itu harus melibatkan pengertian di kalangan agama-agama. Namun, pengertian yang semacam itu harus mentransenden formalitas dan mencapai aspek spiritual dari semua agama. Sebuah peradaban sejati harus memperhatikan dimensi dan resonansi pengalaman manusia yang lebih mendalam.

Merujuk ke Martin Buber, sebuah dialog bukan hanya pertukaran kata-kata atau email, tetapi "tanggapan dari keseluruhan diri seseorang terhadap keseluruhan diri orang lain". Dan "percakapan keagamaan yang tulus dimulai dari satu hati yang terbuka pada satu hati yang terbuka lainnya." Maka, sebuah dialog peradaban harus mencapai unsur-unsur yang sama dari agama-agama, yang sebenarnya tidak sulit ditemukan.

Sebagaimana telah disinggung banyak tokoh yang cenderung pada spiritualitas, seperti Rene Guenon, Ananda Comaraswamy, Frithjof Schuon, kearifan kuno atau perenial dipercaya merupakan sumber atau benih dari semua sains dan pemikiran manusia, termasuk agama-agama. Meskipun ditumbuhkan dan dikembangkan dalam berbagai kebudayaan, seluruh produk peradaban manusia, apakah agama, filsafat, mistisisme, sains, dan lain-lain, dipercaya menyembur dari sumber yang sama. Dan sumber tersebut, bagi orang yang percaya, tidak lain adalah Kearifan dan Pengetahuan yang berasal dari Pencipta Alam Semesta, Tuhan semua manusia. Kearifan ilahi dipercaya diwahyukan pada manusia melalui para Nabi dan Rasulnya.

Salah satu teori yang mendukung pandangan ini telah menempatkan sejarah sains dan pemikiran manusia berasal dari sebuah pribadi, yang bersifat mitis dalam hal tertentu, dengan nama Hermes Trimegistus, Hermes Agung (*The Thrices Great Hermes*). Meskipun penyebutan pribadi ini pertama kali dilakukan jauh sebelumnya, catatan pertama mengenai dia dapat ditemukan dalam surat Manetho ke Ptolemy II bahkan sebelum 250 SM. Hermes dipercaya bernama Toth dalam agama Mesir kuno, Ukhnukh dalam agama bangsa Yahudi, Houshang dalan tradisi Persia, dan Nabi Idris (Enoch) dalam tradisi Islam, sementara dalam mitologi Yunani, ia dianggap anak Zeus dan

Maia, dan di dalam kepercayaan kuno Romawi, ia disebut Mercury. Apapun namanya, dalam semua kepercayaan itu, Hermes diterima sebagai Bapak pemikiran dan sains Manusia. Pecahan-Pecahan dari ajarannya saat ini ditemukan dalam *Corpus Hermeticum, Ascelapius*, dan berbagai teks yang telah ditemukan di banyak tradisi: Yunani, Persia, Kristen, Islam, dll. Dalam tradisi Yunani, terjemahan ajaran Hermes telah disebarkan di antaranya melalui Pythagoras, Plato, berbagai tokoh dalam tradisi Neoplatonisme, terutama Plotinus, dan belakangan disebarkan ke dalam pemikiran Eropa Kristen melalui, di antaranya, St. Augustine, dan berakhir di tangan para filosof, mistikus dan teosofer beragama Kristen dan Islam di Timur Tengah.[4]

Di kalangan filosof Muslim, Suhrawardi—seorang filosof yang muncul setelah Ibn Rusyd—telah menciptakan sebuah pohon semi sejarah di mana Hermes ditempatkan sebagai sumber sains dan filsafat dalam Islam. Suhrawardi juga menempatkan Plotinus—yang paling penting dari kelompok Neo-Platonis jika dikaitkan dengan sejarah pemikiran Islam—sebagai sumber epistemologinya, sehingga salah satu karyanya yang paling penting di bidang ini ia klaim mendapat inspirasi dari dialognya dengan pemikir Yunani melalui sebuah mimpi.

Seorang pemikir modern, Alfred North Whitehead, menempatkan filsafat Plato, dalam bentuk dan perkembangannya yang berbeda, sebagai sumber pemikiran manusia dengan menyatakan bahwa seluruh pemikiran dari para pemikir dan filosof berikutnya dalam sejarah umat manusia tidak lebih dari sekedar catatan kaki pemikiran Plato.

Plato juga dipandang oleh sebagian besar filosof Muslim sebagai bapak semua pemikiran. Sekedar contoh, Mulla Shadra, yang pemikirannya dianggap puncak perkembangan filsafat Islam, pernah mengutip, dalam salah satu karyanya tentang tafsir Al-Quran, dua hadis Nabi yang menegaskan kebijaksanaan Plato dan keotentikan pemikirannya dari sudut pandang Islam. Salah satu hadis tersebut berbunyi: "Jika Plato hidup di zamanku (yakni zaman Nabi Muhammad), ia tentu akan menjadi salah satu pengikutku."

---

[4] Ada juga perhatian baru di Barat untuk mempelajari tradisi Hermes, yang paling penting adalah karya Frances Yates, *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*, Chicago, 1964.

Di luar pemikiran Yunani, beberapa pemikir dan filosof Muslim telah menganut kepercayaan bahwa berbagai agama—diluar agama-agama langit yang secara jelas disinggung dalam Al-Quran sebagai agama Kitab, seperti Yahudi dan Kristen—dibawa oleh para nabi sejati, para rasul Allah (menurut istilah kaum Muslim).

Pertama-tama, Islam memberikan status khusus kepada agama Yahudi dan Kristen. Para pembawa agama ini, Ibrahim, Musa, dan Isa adalah para nabi Allah. Apa yang mereka bawa, Taurat, Zabur, dan Injil merupakan wahyu dari Allah. Percaya pada para nabi ini dan wahyu yang mereka bawa merupakan bagian integral dari kepercayaan Islam. Tidak mempercayainya, bahkan mendiskriminasi-kannya, sama dengan murtad. "Tuhan kami dan Tuhan kamu adalah Allah, Tuhan yang Maha Esa." Inilah kepercayaan yang dianut dan diajarkan oleh banyak tokoh Muslim, termasuk Ayatullah Khomeini yang dikenal di Barat sebagai seorang Muslim fanatik.

Menurut Al-Quran, "*Sesungguhnya orang-orang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan kaum Sabiin—semua yang beriman pada Tuhan, Hari Kebangkitan dan beramal saleh—akan menerima pahala yang semestinya dari Tuhan. Mereka tidak memiliki alasan untuk takut ataupun bersedih*." (QS Al-Baqarah: 62).

Al-Quran merujuk secara positif kepada para pendeta dan rahib Kristen, seperti: "… *akan kamu temukan orang-orang yang paling dekat kasih sayangnya dengan orang-orang beriman, yakni mereka yang berkata "kami orang-orang Kristen"; hal itu karena di dalam golongan mereka terdapat pendeta dan rahib, dan mereka tidak sombong*….(QS Al-Maidah 82)". Terlepas dari itu, telah beredar luas di dalam tradisi Islam—terutama yang beredar di kalangan orang-orang Muslim berkecenderungan mistis—kutipan-kutipan ucapan Yesus.

Beberapa orang Muslim juga berpendapat bahwa pendiri agama Buddha adalah Nabi Zulkifli. Di pertengahan abad kedua puluh, seorang sarjana Pakistan, Abul Kalam Azad di dalam kitabnya *Tafsir Surah Al-Fathihah*,[5] berpandangan bahwa Nabi Zulkifli telah disebut dua kali dalam Al-Quran sebagai orang yang sabar dan saleh, yang mungkin merujuk pada Buddha Sakyamuni. Azad menjelaskan, kata

---

[5] Abul Kalam Azad, *The Opening Chapter of the Qur'an: Surah al-Fatihah*, terj. Syed Abdul Latif, (The Other Press, Islamic Book Trust, 2009).

'Kifl' sebenarnya bentuk Bahasa Arab dari kata 'Kapila', yang merupakan kependekan dari 'Kapilavastu'.

Dalam terjemahan Sogdian, istilah 'dharma' diterjemahkan dengan 'nom', yang awalnya berarti 'hukum'. Tetapi sekarang istilah itu juga berarti 'kitab.' Maka, kalangan Buddha, seperti Dharma, juga disebut sebagai "Ahli Kitab", meskipun dalam agama Buddha sendiri tidak memiliki satu kitab pun yang memiliki otoritas setinggi Al-Quran di dalam Islam. Penggunaan kata "kitab" untuk menerjemahkan istilah Dharma telah diadopsi oleh bangsa Uighurs dan bangsa Mongol dalam penerjemahan mereka. Beberapa sarjana Muslim lain juga menerima teori ini, termasuk sejarawan Muslim Persia di India pada abad ke-11, Al-Biruni.

Sebuah riset juga membuktikan bahwa agama Hindu sebenarnya berasal dari para pengikut Nabi Nuh (Lihat di antaranya penjelasan Sultan Shahin, *Islam and Hinduism*).[6] Dalan penjelasan ini, penulis menyebut Shah Waliyullah di antara para pemikir Muslim yang lebih awal maupun Sulaiman Nadwi dan beberapa sarjana kontemporer India sebagai para pemikir yang menganut pandangan ini. Begitu juga, Muhammad Abduh, Rashid Ridha dan Muhammad Ali, di antara para pemikir modernis Muslim terkemuka di abad keduapuluh, memandang penganut agama-agama Timur seperti Agama Buddha, Hindu, dan Kong Hucu sebagai Ahli Kitab. Ada juga para pemikir Muslim yang memiliki pendapat bahwa kaum Sabiin, yang disebut dalam Al-Quran sebagai kelompok di antara Ahli Kitab—di samping agama Yahudi dan Kristen, sebenarnya merupakan para penganut Zoroaster yang sekarang masih tersisa di Iran. Mungkin tidak kebetulan bahwa orang-orang Zoroaster mengklaim mengadopsi Corpus Hermeticum sebagai salah satu Teks Suci mereka.

Pemikir Muslim yang lain bisa menerima Taoisme sebagai sebuah agama monoteistik. Kita mungkin juga terkejut oleh usaha beberapa pemikir Muslim, yang terkemuka di antaranya Fritjof Schuon, yang membuktikan adanya sisi-sisi universal antara Islam dan kepercayaan penduduk asli Amerika.

Memang, kaum Muslim telah diingatkan Al-Quran bahwa Tuhan

---

[6] Sultan Shahin, "Islam and Hinduism", *Asia Times Online*, http://www.atimes.com/atimes/South_Asia/EL06Df05.html

mengutus pada setiap umat seorang nabi, yang pada saat yang sama dipercaya telah mengajarkan pesan yang sama dari Tuhan yang sama. *"Tak ada suatu kaum pun kecuali telah datang padanya seorang pemberi peringatan"* (QS Fathir: 24). *"Dan sesungguhnya telah Kami utus beberapa orang Rasul sebelum kamu, di antara mereka ada yang Kami ceritakan kepadamu dan di antara mereka ada (pula) yang tidak kami ceritakan kepadamu."* (QS Ghafir: 78). Sebuah tradisi Islam mencatat bahwa jumlah para nabi tidak kurang dari 124.000!

Sejarah

George Sarton—seorang sejarawan terkemuka bidang sains dari Amerika, penulis empat jilid *A History of Science* —secara sangat meyakinkan membuktikan bahwa pencapaian ilmiah yang maju dari peradaban kita merupakan karya kombinasi Timur dan Barat.[7] *Ex orientale lux, ex occidente lex*. Dari Timur keluar cahaya, dari Barat keluar hukum. Inilah yang ia katakan: "Ijinkan aku menyatakan, tujuan penelitianku adalah menunjukkan kontribusi besar peradaban Timur, meski fokusnya sains". Selain kontribusi bangsa China dan Hindu, sains telah dikembangkan untuk pertama kalinya oleh orang-orang dari Mesopotamia dan Mesir meski tidak secara sistematis. Baru belakangan, Yunani mewarisi pengetahuan dari mereka. Dan kaum Muslimlah yang menyelamatkan warisan itu, mengembangkannya, dan menyebarkannya ke Barat sebelum ada kontak langsung antara intelek Yunani dan Pikiran Barat.

Kultur ilmiah yang dikembangkan kaum Muslim, mengutip Sarton, "Menyebar seperti api membakar semak-semak dari Baghdad ke India, Transoxiana dan lebih jauh lagi, dan ke arah barat ke ujung dunia." Dalam upaya ini, mereka menerima bantuan tak ternilai dari orang-orang Kristen, orang-orang Syria, dan yang lain, yang berbicara dengan bahasa Yunani, Syria, dan setelah itu bahasa Arab. Di sini saya perlu menyinggung secara sepintas bahwa orang-orang Kristen telah diperlakukan dengan baik oleh para penguasa mereka yang

---

[7] George Sarton, *A History of Science*, (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1952, 1959); George Sarton, *Introduction to the History of Science*, (I. From Homer to Omar Khayyam. — II. From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon, pt. 1-2. — III. Science and learning in the fourteenth-century, pt. 1-2.), (Baltimore: Williams & Wilkins, 1927-1948).

Muslim—tidak seperti yang mereka terima dari pemerintahan Bizantium di masa lalu."

Dalam sejarah perjumpaan, kita dapat menemukan banyak contoh para pengikut sebuah agama belajar pada seorang ahli yang beragama lain. Dalam sejarah Muslim, al-Farabi — salah seorang filosof terkemuka—telah belajar logika pada Yuhanna ibn Haylan, seorang Kristen Nestorian.

Pada gilirannya, Al-Farabi memiliki murid dua bersaudara penganut Jacobit, Yahya dan Ibrahim ibn Adi. Bahkan sebelum itu, kaum Muslim juga mempelajari kedokteran dari akademi Kristen Nestorian di Gondishapur, Iran. Belakangan, para sarjana belajar sains dan filsafat secara berdampingan di Spanyol. Ada juga cerita dari para sejarawan tentang Rabbi Moses Maimonides (b. 1138) yang belajar pada Ibn Rusyd (1126-1198). Sementara itu, St. Thomas Aquinas belakangan belajar pada dua filosof—terutama pada masa studinya di Universitas yang dibangun Frederick II di Naples, sebuah universitas yang dibangun dengan tujuan utama memperkenalkan filsafat dan sains Muslim ke Barat melalui terjemahan karya-karya Arab dalam bahasa Latin dan Ibrani. Fakta ini telah diakui oleh Paus Yohanes Paulus II ketika ia secara khusus menyinggung bahwa salah satu pengaruh yang melekat pada Thomas Aquinas adalah "dialog Thomas dengan tulisan-tulisan dari para pemikir Arab dan Yahudi di masanya." Adelard dari Bath, satu di antara ratusan sarjana Eropa abad pertengahan yang studi dan belajar pada sarjana Muslim, mengakui hutang budinya pada orang-orang Arab dengan mengatakan: "...aku diajar oleh para guru Arab dengan bimbingan akal, sementara engkau mengikuti bayangan redup para ahli zaman lampau kuno". Tetapi, orang Kristen pertama yang mengambil sains Arab di abad kesepuluh adalah Paus Sylvester II yang memperkenalkan astronomi dan matematika Arab, dan angka Arab kepada bangsanya, orang-orang Romawi. Di abad kedua belas, Raymond I, Uskup Agung Toledo—sebuah kota tempat kaum Muslim dan Kristen hidup berdampingan—mensponsori pendirian biro penerjemahan untuk menggubah karya-karya besar berbahasa Arab ke bahasa Latin, meskipun melalui huruf Romawi.

Ada banyak sekali contoh, hingga Sarton berkesimpulan: "sepanjang abad keduabelas, tiga peradaban yang memberi pengaruh

terbesar kepada pemikiran manusia dan memiliki saham terbesar dalam pembentukan masa depan Muslim, Kristen dan Yahudi, hidup berdampingan secara seimbang. Mungkin, pencapaian yang paling penting dan nyata dari Zaman Pertengahan adalah munculnya semangat eksperimental … (metode paling revolusioner). Ini terutama dimulai oleh kaum Muslim hingga akhir abad keduabelas, dan kemudian diteruskan orang-orang Kristen. Jadi, Timur dan Barat bekerja sama seperti saudara."

Perjumpaan mistikus Muslim dan Kristen telah terjadi bahkan sebelumnya, yakni di tahun-tahun awal Islam. Tor Andrae, di antaranya, dengan indah menggambarkan perjumpaan ini dalam bukunya, *In the Garden of the Myrtles*.[8] Penaklukkan Arab, menurut Andrae, memperlihatkan kasih sayang yang besar pada penduduk Kristen di negeri-negeri taklukan. Gereja-gerjea hampir tidak pernah mengeluh. Pada 650 M, kepala Gereja Nestorian menulis: "Orang-orang Arab ini tidak hanya menghindari pertikaian dengan agama Kristen, mereka bahkan mendukung agama kami, menghormati para pendeta dan orang-orang suci, dan memberi hadiah pada biara dan gereja." Informasi yang mengejutkan ini, bahwa pendeta dan rahib banyak didukung oleh para penakluk, tentu bukanlah pemalsuan. Di Mesir, para rahib pada awalnya, secara keseluruhan, dibebaskan dari membayar pajak, termasuk pajak pribadi, yang seharusnya dibayar kaum Kristen dan Yahudi agar bisa menikmati kebebasan beragama.

Burjulani, di permulaan abad kesembilan, mengatakan: "Ingatlah anjuran para rahib maupun karya mereka. Kebenaran, meskipun datang dari mulut non Muslim, merupakan peringatan yang membawa keselamatan. Marilah kita hormati".

Di lingkaran mistisisme, penyair Jerman,Goethe, dalam kumpulan puisinya tentang Timur, menulis di masa-masa kematangan intelektualnya di bawah pengaruh penyair-mistikus Muslim Persia bernama Hafiz. Fitzgerald menerjemahkan karya Omar Khayyam, *Ruba'iyyat*, ke dalam bahasa Inggris dan diterima dengan perhatian yang besar. Reynold A. Nicholson telah menerbitkan beberapa jilid terjemahan karya Rumi, *Mathnawi* dan *Diwan*. Sejak itu, karya-karya

---

8 Tor Andrae, *In the Garden of the Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism*, (Albany: SUNY Press, 1987).

mistikus Muslim telah diperkenalkan ke Barat dengan langkah yang jauh lebih cepat.

Tentu, ada banyak contoh lagi perjumpaan akrab, damai, dan produktif antara kaum Muslim dan Kristen sepanjang sejarah kedua agama, yang jika diuraikan secara detail takkan mencukupi dalam ruang pembicaraan yang sempit ini.

Realitas

Sayangnya, seperti diamati sejumlah sejarawan seperti William H. McNeill and J.M. Roberts, arus sentral sejarah dua ratus tahun terakhir ini hanya memiliki satu arah, yakni dari Barat ke dunia lain. Sehingga hampir mustahil intelektual Barat menerima ide dan nilai dalam dua arah. "Karena," seperti disinggung Kishore Mahbubani, "banyak orang (orang-orang Barat—HB) percaya bahwa mereka telah menciptakan dunia menurut citra mereka." Dan kepercayaan ini juga merasuki pikiran orang-orang non-Barat. V.S. Naipaul, misalnya, menyatakan bahwa peradaban Barat menggambarkan satu-satunya peradaban yang universal.

Tentu, ini tidak terjadi dalam semalam. Malahan, dibangun sejak permulaan era Renaissans. Dorongan Renaissans telah memaksa peradaban Barat ke era baru perubahan revolusioner. Pertama dan terutama, apa yang kemudian disebut para sejarawan modern sebagai Revolusi Industrial. Istilah Revolusi Industri merujuk pada perubahan yang terjadi sepanjang tahun 1700-an dan awal 1800-an sebagai hasil dari perkembangan cepat industrialisasi. Pada tempo yang sama, revolusi politik dan sosial berkecamuk di Perancis. Revolusi itu, yang berlangsung dari 1789 hingga 1799, juga memiliki dampak dramatis pada pemikiran di wilayah Eropa yang lain.

Sayangnya, pengaruh yang paling mencolok dari dua revolusi besar tersebut mengambil bentuk penyebaran masif kolonisasi dan pendudukan Barat atas bagian dunia yang lain. Di sini saya ingin mengutip William H. McNeill dalam buku *The Rise of the West*: "Saat pecahnya Revolusi Perancis tahun 1789, perbatasan geografis peradaban Barat masih bisa ditetapkan dengan ketepatan yang masuk akal (yakni di dalam Eropa)....(Tetapi) hanya dalam beberapa dakade, para pendatang dari Eropa atau keturunan mereka mampu menduduki Amerika Utara bagian tengah dan barat, pampa dan wilayah-wilayah

berdekatan di Amerika Selatan, dan bagian-bagian utama Australia, Selandia Baru dan Afrika Selatan." Sekarang, sebagaimana dikatakan sejarawan Barat lainnya, J.M. Roberts, dalam karyanya *The Triumph of the West*: "kita mungkin sedang memasuki era kemenangan terbesar, bukan dalam relasi ekonomi dan struktur negara, tetapi penguasaan atas pikiran dan hati semua manusia."

Di sisi lain, ada peradaban-peradaban non Barat yang melihat diri mereka bukan hanya kalah besar dari Barat tetapi juga korban hegemoni dan eksploitasi Barat. Bagaimana kita memecahkan masalah ini? Haruskah kita terima saja tanpa daya penilaian Rudyard Kipplings yang berkata: Oh, Timur adalah Timur, dan Barat adalah Barat, dan kedua saudara itu tak kan pernah bertemu, dan kemudian mengikuti tesis Huntington tentang Benturan Peradaban? Jawabannya jelas "tidak". Alasannya, umat manusia tak memiliki masa depan jika mempertahankan pandangan dunia yang aneh ini. Harus ada cara pemahaman lain, yakni dialog peradaban. Pembicaraan tentang interaksi peradaban tampaknya dimulai oleh proposal presiden "moderat" dari Republik Islam Iran, Sayyid Muhammad Khatami, pada sesi tahunan UNESCO, 29 Oktober 1999. Inilah proposal yang secara bulat disambut hangat kalangan internasional, terutama pada Sidang Umum ke Lima Puluh Tiga, PBB. Dukungan yang sama diberikan para intelektual dan publik. Setahun kemudian, pada satu Januari 2001 yang dipilih sebagai "Hari Perdamaian Dunia", Paus Yohanes Paulus II mendesak bangsa-bangsa di manapun untuk menumbuhkan dialog kebudayaan demi sebuah "peradaban cinta".

Khatami mendesak kaum Muslim memimpin umat manusia ke lingkungan pluralistik berdasarkan dialog. Hanya dengan mewujudkan peradaban semacam ini, dunia bisa dibebaskan dari hegemoni satu atas yang lain. Khatami mengusulkan, dialog peradaban merupakan kunci manusiawi menghilangkan tindakan dan kebijakan unilateral di dunia modern. Tak hanya ada peradaban-peradaban besar yang non-Barat, tetapi juga ada peradaban-peradaban yang masih utuh di tengah-tengah gelombang kuat Westernisasi selama beberapa abad lalu. Menurut Mahbubani, masih ada cadangan kekuatan spiritual dan kultural yang belum ternoda goresan Peradaban Barat yang telah tersebar ke banyak masyarakat lain."

Ini berarti kita harus memberi perhatian pada aspek kolektif

eksistensi manusia, dengan menekankan cakupan luas dan tak terbatas peradaban manusia, terutama poin bahwa tak ada kebudayaan ataupun peradaban besar yang berkembang dalam isolasi.

Kerja sama ini tidak hanya bersifat ekonomi dan politik. Agar mendekatkan hati umat manusia, kita harus juga berpikir tentang cara-cara menjembatani perbedaan pikiran orang. Persatuan hati tak mungkin diharapkan jika kita masih percaya pada landasan filsafat, moral dan agama yang saling bertentangan. Untuk menyatukan hati, pikiran perlu didekatkan, dan ini tidak akan tercapai kecuali jika para pemikir besar dunia melakukan usaha khusus untuk memahami konsep-konsep utama pemikiran orang lain, dan mengkomunikasi-kannya kepada umat mereka.

Kita perlu membicarakan konsep-konsep dasar yang terkait dengan hati dan pikiran. Setiap orang harus mengungkapkan apa yang mereka pikirkan tentang makna kehidupan, kebahagiaan dan kematian. Tetapi ini tidak mungkin menghasilkan dampak langsung, meskipun tanpa hal itu, setiap kesepakatan yang dicapai semata-mata atas landasan ekonomi dan politik akan terbukti lemah dan berumur singkat.

Sekarang, sebelum saya akhiri, saya akan menyebut satu hal yang terbukti sangat penting bagi dialog peradaban. Peradaban tidak akan berkembang tanpa memperhatikan keadaan dunia di masa sekarang. Dalam studi para psikolog, psikolog sosial, psikoanalis, konflik sering memiliki akar psikologis. Namun, akar-akar itu meledak juga karena faktor ekonomi dan politik. Dengan jurang mendalam antara yang kaya dan miskin di berbagai komunitas dan negara, betapa naifnya jika kita menuntut perdamaian dan saling pengertian? Bagaimana bisa kita menyerukan dialog jika masih ada ketidaksetaraan dan tak ada langkah funamental untuk membantu orang-orang yang tersingkir di dunia ini? Di awal milenium ketiga, tiga puluh persen penduduk dunia hidup dalam kemiskinan mengerikan, bagaimana bisa kita berbicara perdamaian, keamanan dan melupakan keadilan? Meskipun Barat bertekad menyelamatkan hidupnya dan melupakan nasib bangsa lain di dunia, ia wajib melindungi bangsa lain agar kepentinganya sendiri terlindungi. Karena sejumlah alasan sosial, politik, dan teknik, semua bangsa yang hidup di dunia sekarang ini akan menemukan diri mereka di perahu yang sama.

Kesimpulan

Izinkan saya menyajikan kutipan terakhir dari George Sarton: "Kita sangat bangga dengan peradaban Amerika kita. Tetapi rekornya masih sangat singkat. Tiga abad! Betapa singkatnya jika dibandingkan dengan keseluruhan pengalaman umat manusia (di bidang sains sendiri, mencakup setidaknya empat milenium). Karenanya, kita harus bersikap rendah hati. Namun, ujian yang utama adalah ujian kelangsungan hidup, dan kita masih belum diuji.... Inspirasi baru masih dan terus datang dari Timur, dan kita akan lebih bijaksana jika menyadarinya.... Persatuan umat manusia mencakup Timur dan Barat. Keduanya seperti dua suasana hati dari orang yang sama; kebenaran ilmiah berasal sama saja, baik beraal dari Barat dan Timur, begitu juga dengan keindahan dan kedermawanan. Timur dan Barat, siapa bilang kedua saudara itu tak akan pernah bertemu?" *Ex oriente lux, ex occidente lex*!

Kiranya, apa yang ditulis George Sarton itu juga harus menjadi *concern* kaum Muslim terkait dengan sikap kita terhadap Peradaban Barat. Sulit disangkal oleh siapa pun, termasuk Muslim yang paling kritis sekalipun, betapa Peradaban Barat telah ikut memberi makan kepada peradaban manusia saat ini. Meski bukan tanpa kontroversi, Peradaban Yunani sebelum Masehi bukan hanya mewarnai Peradaban Barat yang dianggap menjadi akarnya, melainkan juga Peradaban Islam. Demikian pula Kristen Helenistik. Dengan segala kritik kita atasnya, *renaissaice* dan modernisme yang menyertainya adalah pangkal berbagai unsur positif peradaban modern. Apalagi metoda saintifik. Memang yang disebut terakhirnya terkadang bersikap reduksionistik terhadap keluasan filsafat sains, baik dari segi epistemologi, ontologi, dan epistemologi. Namun, bukankah justru di sini esensi dialog? Yakni, setiap peradaban menyumbang kepada kemanusiaan agar pada puncaknya kita benar-benar dapat membangun suatu peradaban yang progresif, tapi sekaligus paling manusiawi.

Maka kita bersyukur atas munculnya tokoh-tokoh dari kedua peradaban — Timur dan Barat – di seluruh bagian dunia, yang memiliki kepedulian terhadap dialog antarperadaban ini. Di negeri kita, kita dapati ada almarhum Cak Nur yang sejak muda mengungkapkan gagasan-gagasan ke arah ini. Tentu banyak cendekiawan lain yang patut disebut namanya dalam konteks ini. Salah satunya tentu

Mas Amin Abdullah, yang untuk memeringati kariernya di kancah akademis buku ini diterbitkan. Sejak awal kita dapati Mas Amin adalah orang yang punya kepedulian tinggi terhadap masalah ini. Bahkan disertasi S-3-nya di Turki, sudah mendialogkan pemikiran etis dua raksasa pemikiran dari dua budaya ini : Al-Ghazali dari Peradaban Timur Islam, dan Immanuel Kant dari Barat. Setelah itu kita dapati Mas Amin, yang sebagai orang Muhammadiyah dikenal dengan gagasan-gagasan modernistiknya, tak kenal lelah menganjurkan agar kaum Muslim lebih bersikap holistik dalam hal pengembangan pemikirannya. Mengambil dari Muhammad 'Abid al-Jabiri, Mas Amin kita kenal terus menganjurkan agar para pemikir Muslim tak hanya puas dengan epistemologi *bayani*, yang memang sering mendapatkan tempat utama dalam *mainstream* pemikiran Islam. Meski tak urung menganjurkan juga inkorporasi epistemologi *'irfani* — yang amat Timur — Mas Amin dikenal sebagai proponen epistemologi *burhani*, yang memiliki resonansi kuat dengan budaya berfikir rasional dan saintifik.

Terbitnya buku ini kiranya akan menggarisbawahi perjuangan Mas Amin, dan mendukung upaya-upaya penyadaran kaum Muslim untuk terus siap mendialogkan Islam dengan peradaban dan sumber pemikiran manapun agar pemikiran yang lahir dari rahim peradaban ini dapat mendekati kebenaran secara lebih utuh, sekaligus memberikan kontribusi pada persilangan budaya yang damai dan produktif. Selamat ulang tahun, Mas. Semoga semuanya dicatat Allah Swt. sebagai amal jariyah. *Wallah yuthawil 'umrakum!*

REFERENSI

Abdullah, M. Amin (Ed), *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi*. Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000.

Abdullah, M. Amin, "Mempertautkan 'Ulum al-Din al-Fikr al-Islami dan Dirasat Islamiyah; Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global," makalah disampaikan dalam Workshop Pembelajaran Inovatif Berbasis Integrasi-Interkoneksi, Yogyakarta, 19 Desember 2008.

Abdullah, M. Amin, "Agama dan Pembentukan Kepribadian Bangsa di Indonesia," http://aminabd.wordpress.com/2010/06/03/71/

Abdullah, M. Amin, "al-Gazali "Di Muka Cermin" Immanuel Kant: Kajian Kritis Konsepsi Etika dalam Agama", *al-Jami'ah,* I, 5, 1994.

Abdullah, M. Amin, "at-Ta'wil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *al-Jami'ah*, No. 39, Tahun 2001.

Abdullah, M. Amin, "Dakwah Pencerahan Untuk Masyarakat Kelas Menengah: Perspektif Teologis", dalam *Kegiatan Peng(k)ajian Ramadhan Pimpinan Pusat Muhammadiyah* di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 28 Juli 2012.

Abdullah, M. Amin, "Dari Spiritualitas ke Moralitas: Telaah atas Warisan Spiritualaitas Islam di Jawa", dalam *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer,* Bandung: Mizan, 2000.

Abdullah, M. Amin, "Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Arah Integratif Interdisipliner", dalam Zainal Abdin Bagir,

Jarot Wahyudi, dan Afnan Ansori (eds.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi,* Bandung: Mizan, 2005.

Abdullah, M. Amin, "Dimensi Etis-Teologis dan Etis-Antropologis dalam Pembangunan Berwawasan Lingkungan", *Jurnal al-Jami'ah,* No. 49, Tahun 1992.

Abdullah, M. Amin, "Ekonomi dan Ekologi: Perspektif Islam di Indonesia", dalam J.B. Banawiratma, S.J, dkk (eds.), *Iman, Ekonomi dan Ekologi: Refleksi Lintas Ilmu dan Lintas Agama,* Yogyakarta: Kanisius, 1996.

Abdullah, M. Amin, "Epistemologi Ilmu Pro(f)etik: Apa yang Terlupakan dari Ilmu-ilmu "Sekuler"?" disampaikan dalam *Sarasehan Ilmu Profetik II* di Ruang Sidang A. Lt. 5 Sekolah Pascasarjana UGM tanggal 28 Juli 2011.

Abdullah, M. Amin, "Etika dan Dialog Antar Agama: Perspektif Islam", *Jurnal Ulumul Qur'an,* 4: 4 (1993).

Abdullah, M. Amin, "Etika Hukum di Era Perubahan Sosial: Paradigma Pro(f)etik dalam Hukum Islam Melalui Pendekatan Sistem", *Diskusi Berseri Menggagas Ilmu Hukum Berparadigma Profetik,* UII, Yogyakarta, 12 April 2012.

Abdullah, M. Amin, "Humanisme Religius versus Humanisme Sekuler: Menuju Sebuah Humanisme Spiritual", dalam *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Abdullah, M. Amin, "Intersubjektifitas Keberagamaan Manusia: Membangun Budaya Damai Antar Peradaban Manusia Melalui Pendekatan Penomenologi Agama", dalam Ahmad Pattiroy (ed.), *Filsafat dan Bahasa dalam Studi Islam,* Yogyakarta: Lemlit, 2006.

Abdullah, M. Amin, "Islam dan Modernisasi Pendidikan di Asia Tenggara: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik Kearah Integratif-Interdisciplinary", disampaikan dalam *Konferensi Internasional Antar Bangsa Asia Tenggara,* Universitas Gadjah Mada, 10-11 Desember 2004.

Abdullah, M. Amin, "Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya: Tentang Klaim Kebenaran dan Masa Depan Ilmu Agama", *'Ulum al-Qur'an,* No. 3. Tahun 1992.

Abdullah, M. Amin, "Lokalitas, Islamisitas, dan Globalitas: Tafsir Falsafi Dalam Pengembangan Pemikiran Peradaban Islam",

disampaikan dalam launching STFI Sadra dan Seminar Internasional: *Peran Filsafat Islam dalam Merakit Paradigma Peradaban,* di Gedung Sucofindo Pasar Minggu, Jakarta, 12 Juli 2012.

Abdullah, M. Amin, "Metode Kontemporer Dalam Tafsir al-Qur'an: Kesalingterkaitan *Asbab an-Nuzu al-Qadi* dan *al-Jadid* dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer", makalah disampaikan dalam *Seminar Nasional:* "In Search for Contemporary Methods of the Qur'anic Interpretation", diselenggarakan oleh CSS MORA UIN Sunan Kalijaga kerjasama dengan BMJ Tafsir-Hadis, Fakultas Ushuluddin, Studi Agama dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, 25 Februari 2012.

Abdullah, M. Amin, "New Horizon of Islamic Studies through Socio-Cultural Hermeneutics", dalam *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, Volume 41, Number 1, 2003/1424.

Abdullah, M. Amin, "Pendekatan Teologis dalam Memahami Muhammadiyah", dalam *Intelektualisme Muhammadiyah Menyongsong Era Baru,* Bandung: Mizan dan Kelompok Studi Lingkaran, 1995.

Abdullah, M. Amin, "Pendekatan Teologis dalam Memahami Muhammadiyah: Menuju Agenda Abad Ke-21", dalam *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan Atas Wacana Keislaman Kontemporer,* Yogyakarta, Mizan, 2000.

Abdullah, M. Amin, "Pengantar", dalam Win Usuluddin Bernadien (ed.), *Dance of God (Tarian Tuhan),* Yogyakarta: Apeiron, 2003.

Abdullah, M. Amin, "Problematika Filsafat Islam Modern: Pertautan antara 'Normativitas' dan 'Historisitas'," dalam Moh. Mahfud MD dkk (eds.), *Spiritualitas al-Qur'an dalam Membangun Kearifan Umat,* Yogyakarta: UII Press, 1997.

Abdullah, M. Amin, "Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam Pada Era Perubahan Sosial: Membangun Paradigma Filsafat Keilmuan dan Pendidikan Agama Islam," disampaikan pada Workshop Kurikulum Program Doktor Pendidikan Agama Islam, Universitas Muhammadiyah Malang, 18 Mei 2013.

Abdullah, M. Amin, "Telaah Hermeneutis Terhadap Masyarakat Muslim Indonesia", Muhammad Wahyuni Nafis dkk (eds.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, M.A.,* Jakarta: Paramadina, 1995.

Abdullah, M. Amin, "Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan

Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik," dalam Jarot Wahyudi (ed.), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum,* Yogyakarta: Suka Press, 2003.

Abdullah, M. Amin, *Agama dan Akal Pikiran: Naluri Rasa Takut dan Keadaaan Jiwa Manusiawi,* Jakarta: Rajawali, 1985.

Abdullah, M. Amin, dkk, *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural.* Yogyakarta: Panitia Dies IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ke-50 dan Kurnia Alam Semesta, 2002.

Abdullah, M. Amin, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

Abdullah, M. Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi, Pendekatan Integratif-Interkonektif,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, 2006, 2010.

Abdullah, M. Amin, *Kesetaran Gender di Perguruan Tinggi Islam,* Yogyakarta: UIN Sunan Kaljaga dengan McGill- IAIN- Indonesia Social Equity Project, 2004

Abdullah, M. Amin, *Kompendium Rujukan Hakim Tentang Keputusan Pengadilan Agama Responsif Gender, Perempuan Dan Hak Anak,* Yogyakarta: PSW-TAF, 2013.

Abdullah, M. Amin, *Membangun Perguruan Tinggi Islam Unggul dan Terkemuka, Pengalaman UIN Sunan Kalijaga,"* Ed. Mohammad Affan, Yogyakarta Suka Press, 2010.

Abdullah, M. Amin, *Pendidikan Agama Era Multikultural-Multirelijius,* Yogaykarta: PSAP, 2005.

Abdullah, M. Amin, *Pengantar Filsafat Islam: Abad Pertengahan,* Jakarta: Rajawali, 1989.

Abdullah, M. Amin, *Perempuan dalam dunia akademik dan praksis: Pengalaman universitas Islam UIN Sunan Kalijaga*. Diakses dari http://aminabd.wordpress.com/2010/06/13/perempuan-dalam-dunia-akademik-dan-praksis-pengalaman-universitas-islam-uin-sunan-kalijaga/ pada 31 Oktober 2010.

Abdullah, M. Amin, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, 1999, 2002.

Abdullah, M. Amin, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali & Kant.* Ankara: Turkiye Diyanet Vakfi, 1992.

Abdullah, M. Amin, "Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multirelijis" dalam M. Amin Abdullah (ed.). *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi*. Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000.

Abdullah, Taufik dan M. Rusli Karim, *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.

Abu Zaid, Nashr Hamid, *At-Tafkir fi Zamani at-Takfir*, Kairo: Maktabah Madbuly, 1995.

Abu-Rabi', Ibrahim M., *The Contemporary Arab Reader on Political Islam, London, New York: Pluto Press & University of Alberta Press, 2010.*

Adnan Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy. The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*. Richmond: Curzon. 1994.

Ainur Rafiq (ed.), *"Mazhab" Jogja, Menggagas Paradigma Ushul Fiqih Kontemporer*, Yogyakarta: Ar-Ruzz-Press dan Fak Syariah UIN Suka, 2002.

Alabas, Mutohir, "Sejarah singkat GAI cabang Kediri," *Media online*, 4 April 2012.

Ali, Maulana Muhammad, *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary,* Ohio: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc., 2002.

Ali, Syed Hasyim *Islam and Pluralism,* London: 1999.

Andrae, Tor, *In the Garden of the Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism,* Albany: SUNY Press, 1987.

Angguttara Nikâya (The Book Of Gradual Saying) Vol.I. Terjemahan Wooward, F.L&Hare,E.M.1955. London: The Pâli Text Society

Anis, Ibrahim et al, *Al-Mu'jam al-Wasith,* vol. 1, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Anwar, Wan, *Kuntowijoyo: Karya dan Dunianya,* Jakarta: Grasindo, 2007.

Appleby, R. Scott, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation,* Lanhan: Rowman and Littlefield Publisher, Inc., 2000.

Arkoun, M., *Al-Islâm: al-Akhlâq wa al-Siyâsah*, terj. Hashim Saleh, Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumy, 1990.

Arkoun, M., *Berbagai Pembacaan Qur'an*, terj. Machasin, Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperatons in Islamic Studies [INIS], 1997.

Arkoun, Mohammed, , *Al-Islâm: Al-Akhlâq wa al-Siyâsah,* Beirut: Markaz al-Inma' al Qaumi 1990.

Arkoun, Mohammed, *Membongkar Wacana Hegemonik dalam Islam dan Post Modernisme*, Surabaya: Al-Fikr, 1999.

Arkoun, Mohammed, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru,* Jakarta: INIS, 1994.

Armas, Adnin, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an, Kajian Kritis,* Jakarta: Gema Insani, 2005.

Aryani, Sekar Ayu. *Pengarusutamaan Gender dalam Kurikulum IAIN,* Yogyakarta: PSW UIN Yogyakarta-CIDA, 2004.

Auda, Jasser, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*. London: The Interntiola Institute of Islamic Thought, 1429/2008.

Auda, Jasser, *Maqasid ash-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach,* Herndon, USA: The International Institute of Islamic Thought, 2008.

Azad, Abul Kalam, *The Opening Chapter of the Qur'an: Surah al-Fatihah,* terj. Syed Abdul Latif, The Other Press, Islamic Book Trust, 2009.

Azra, Azyumardi dan Saiful Umam (ed.), *Menteri-menteri Agama RI: Biografi sosial politik,* Jakarta: INIS dan PPIM, 1998.

Baedhowi, *Humanisme Islam, Kajian terhadap Pemikiran Filosofis Mohammed Arkoun*, Yogyakarta: IAIN Walisong dan Pustaka Pelajar, 2008.

Banitzky, Leora, "Encountering the Modern Subject in Levinas," *Yale French Studies, no. 104. Encounters with Levinas.* Yale: Yale University Press. 2004. H. 6-21.

Barbour, Ian G., *Isu dalam Sains dan Agama*, Terj. Damayanti dan Ridwan. Yogyakarta: Suka Press, 2006.

Barbour, Ian. G., *Issues in Science and Religion,* London: Harper Torchbooks, 1966.

Barkan, Steven E. and Lynne L. Snowden, *Collective Violence,* Boston: Allyn and Bacon, 2001.

Barnes, Michael, *Theology and the Dialog of Religions*. Cambridge: Cambridge University Press. 2002.

Basuki, A. Singgih, "Kontekstualisasi Agama dalam Pemikiran Mukti Ali", disertasi tidak diterbitkan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2012.

Bellah, Robert N. dan Philip E. Hammond, *Varieties in Civil Religion,* San Francisco, CA: Harper & Row, 1980.

Berger, Peter L. (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington DC: Ethics and Public Policy Center, 1999.

Berita, "Berita Hal Latihan Oelama", *Suara M.I.A.I.* 1: 10 (15 Mei 2603/1943), 1.

Bheterthon, Luke, "Tolerance, education and hospitality. A theological proposal" di dalam jurnal *Studies in Christian Ethics* (2004), hal. 80-103.

Bobzin, Hartmut, "Pre-1800 Preoccupations of Qur'anic Studies," dalam Jane D. McAuliffe (ed.). *Encyclopaedia of the Qur'an.* Leiden: Brill, 2004. 4:235-253.

Bodhi, Bhikku. 2010. *Tipitaka Tematik, Sabda Buddha Dalam Kitab Suci Pali*. Diterjemahkan oleh Hendra Widjaja. Jakarta: Ehipassiko Foundation

Boland, B.J., *The Struggle of Islam in Modern Indonesia,* The Hague: Martinus Nijhoff, 1971/1982.

Bourdieu, Pierre & Loic J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflective Sociolog,* Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

Bourdieu, Pierre, *Sociology in Question,* (trans. Richard Nice), London: Sage Publications, 1993.

Burgmer, Christoph (ed.), *Streit um den Koran,* Berlin, 2007.

Burrell, David B, "Freedom and Creation in the Abrahamic Traditions," *International Philosophical Quaterly*, Xl (June 2000), No.2 Issue No. 158, 161-171.

Capps, Donald, *Reframing, a New Method in Pastoral Care,* Minneapolis: Fortress Press, 1990.

Caputo, John, "*Adieu-sans Dieu:* Derrida and Levinas," dalam: Jeffrey Bloechl, *The Face of the Other & the Trace of God*. New York: Fordham University Press. 2000. H. 276-312.

Çetin, Muhammed, Aslandogan, Yuksel A., "The Educational Philosophy of Gülen in Thought and Practice", dalam Robert A. Hunt dan Yuksel A. Aslandogan (ed.), *Muslim Citizens of the Globalized World: Contributions of the Gülen Movement,* Somerset, NJ: The Light, Inc & IID Press. 2006.

Coedes, George. 2010. *Asia Tenggara Masa Hindu Buddha.* Diterjemahkan oleh Winarsih Partaningrat Arifin. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia

Colbran, Nicola, "Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan di Indonesia: Jaminan Normatif dan Pelaksanaannya dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara," dalam Tore Lindholm et al (eds), *Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan: Seberapa Jauh?* Yogyakarta: Kanisius, 2010.

Coomaraswamy, Ananda K., *What Is Civilization ?: And Other Essays*, Great Barrington, MA: Lindisfarene Press, 1989.

CRCS-UGM, *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2011*, Yogyakarta

Crenshaw, James L., "When Form and Content Clash: The Theology of Job 38:1-40:5", dalam R. Clifford dan J. Collins [eds.], *Creation in Biblical Traditions*, The Catholic Biblical Monograph Series 24, Washington D.C., 1992.

Crenshaw, James L., *Defending God,* Oxford: Oxford University Press, 2005.

Crowe, Benjamin D., *Heidegger's Religious Origins. Destruction and Metaphysic*s**.** Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. 2006.

D'Costa, Gavin, *Christianity and World Religions*. Oxford: Wiley-Blackwell.2009.

Davidson, Robert, *Sounding the Silence,* Glasgow: St Mungo Press, 1999.

Davis, Colin, *Levinas. An Introduction*. Notre Dame: University of Notre Dame Press. 1996.

Demerath, N.J. dan Rhys H. Williams, *A Bridging of Faiths: Religion and Politics in a New England City,* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992.

Deming, Will, *Rethingking Religion,* Oxford: Oxford University Press, 2005.

Departemen Agama, *Amal Bakti Departemen Agama RI: Eksistensi dan Derap Langkahnya,* Jakarta: Departemen Agama RI, 1996.

Departemen Agama, *Peraturan Perundang-undangan Kehidupan Beragama.* Jakarta: Departemen Agama RI, 1999.

Derrida, Jacques, "Hospitality, Justice and Responsibility A Dialogue with Jacques Derrida," dalam: Richard Kearney and Mark Dooley, eds., *Questioning Ethics. Contemporary Debates in Philosophy*. London and New York: Routledge. 1999. H. 65-83.

Derrida, Jacques, "Politics of Friendship". *American Imago*, Vol. 50 (1993),

No.3, 353-391

Derrida, Jacques, *Adieu to Emmanuel Levinas*. Trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Standford: Standford University Press. 1999.

Derrida, Jacques, *Of Hospitality. Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond.* Standford: Standford University Press. 2000.

Desyana, Cornila, "Cerita Jalaluddin Rakhmat Soal Syiah Indonesia" (Bagian I), *Tempo.co*, 3 Sep 2012.

Dhakidae, Daniel, *Cendekiawan dan kekuasaan dalam Negara Orde Baru,* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003.

Dickens, W. T., "Frank Conversation. Promoting Peace among the Abrahamic Traditions through Interreligious Dialogue," *Journal of Religious Ethics* 34 (2006), 397-420.

Dîgha Nikâya (Dialogue of the Buddha) Vol II. Terjemahan David, Rhys. 1979. London : The Pâli Text Society

Djam'annuri, "Joachim Wach tentang Agama," *Jurnal Al-Jami'ah,* 1983.

Doorn-Harder, Pieternella van, *Women Shaping Islam: Indonesian Women Reading the Qur'an,* Urbana: University of Illinois Press, 2006.

Effendy, Bahtiar, "Islam and the State: The Transformation of Islamic Political Ideas and Practices in Indonesia," Disertasi PhD, Ohio State University, 1994.

El-Fadl, Khaled Abou, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women,* Oxford: Oneworld Publications, 2003.

El-Fadl, Khaled M. Abou, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif (Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*), Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2004.

Esack, Farid, *Qur'an, Liberalism and Pluralism*, New Delhi: Sage Publication, 1997.

Fadel. Mohammed, "Two Women, one Man: Knowledge, Power, and Gender in Medieval Sunni Legal Thought", dalam *International Journal of Middle East Studies*, vol. 29 (1997), hlm. 186;

Feener, R. Michael, *Shari¿a and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia,* Oxford: Oxford University Press (forthcoming 2013).

Fretheim, Terence E., *Creation Untamed,* Grand Rapids: Baker Academic, 2010.

Fretheim, Terence E., *God and the World in the Old Testament,* Nashville: Abingdon Press, 2005.

Gade, Anna M, *The Qur'an: An Introduction,* Oxford: Oneworld Publication, 2010.

Ghafur, Waryono Abdul & Isnanto, Muh. (ed.), *Anotasi Dinamika Studi Gender IAIN Sunan Kalijaga 1995-2003*, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, 2004.

Ghazali, Abdul Moqsith, *Argumen Pluralisme Agama. Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*, Depok: Katakita, 2009.

Ghulsyani, Mahdi, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1994.

Goleman, Daniel, *Social Intellegency,* London: Sage Publication, 2007.

Gort, Jerald D., Jansen, Henry., Vroom, Hendrik M. Eds., *Religions View Religions. Explorations In Pursuit of Understanding.* Amsterdam and New York: Rodopi. 2006.

Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci* (New York: International Publishers, 1971.

Habermas, Jurgen, *Public Sphere*, 2002.

Hanafi, Hasan, "Reconciliation and Preparation of Societies for Life in Peaces", in *Islamic Millennium Journal,* Vol. I, No. 1, Sept-Nov 2001.

Hasan, Noorhaidi, *Islam Politik di Dunia Kontemporer, Konsep, Genealogi, dan Teori,* Yogyakarta: Suka-Press, 2012.

Hasse J, "Kebijakan Negara Terhadap Agama Lokal 'Towani Tolotang' di Kabupaten Sidrap, Sulawesi Selatan," *Jurnal Studi Pemerintahan*, 1: 1 (Agustus 2010), 145-164.

Hershberger, Michele, *A Christian view of Hospitality Expecting Surprises*, Scottdale Pennsylvania, Herald Press, 1999.

Hick, John dan Brian Hebblethwaite, eds., *Christianity and Religions. Selected Readings.* Oxford: Oneworld. 2001.

Hick, John, *A Christian Theology of Religions*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press. 1995.

Hick, John, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent.* Houndmills: Macmillan Press. 1989.

Hick, John, *Dimensi Kelima. Menelusuri Makna Kehidupan*. Terj. Hermansyah. Jakarta: RajaGrafinda Persada, 1999.

Hidayat, Syamsul dan Shobron, Sudarno (eds.), *Pemikiran Muhammadiyah: Respon Terhadap Liberalisasi Islam,* Solo: MUP-UMS, 2005.*Suara Muhammadiyah,* No.1 1-15 Januari 2012.

Hoffmann, Thomas, "The Moving Qur'an: A Cognitive Poetics Ap-

proach to Qur'anic Language," dalam Mohammed Nekroumi dan Jan Meise (eds.). *Modern Controversies in Qur'anic Studies,* Hamburg: EB-Verlag, 2009.

Holland, Nancy J., "With Arms Wide Open. Of Hospitality and the Most Intimate Srtanger," *Philosophy Today* 45 (2001), Supplement, 133-137.

Hoodbhoy, Pervez, *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas antara Sains dan Ortodoksi Islam,* terj. Sari Meutia. Bandung: Mizan, 1996.

Hossein, Nasr Sayed, *Sacred and Knowledge*, London: Sage Publication, 1992.

http://www.mediaindonesia.com/read/2012/01/25/293947/293/14/Menag-Tegaskan-Syiah-Bertentangan-dengan-Islam

Hughes, Aaron W., *Abrahamic Religions. On the Uses and Abuses of History*. Oxford: Oxford University Press. 2012.

Husaini, Adian, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam*, Jakarta: Gema Insani, 2006.

Ichwan, Moch Nur, "Official Reform of Islam: State Islam and the Ministry of Religious Affairs in Contemporary Indonesia, 1966-2004," Disertasi PhD, Tilburg University, 2006.

Ichwan, Moch Nur, "The Politics of *Shariatization*: Central Governmental and Regional Discourses of Shari'a Implementation in Aceh," dalam Michael Feener dan Mark Cammack (ed.), *Islamic Law in Modern Indonesia*, Boston: Islamic Legal Studies Program, Harvard University Press, 2007.

Iqbal, Muhammad., *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* TK: Kitab Bhavan, 1981.

Iqbal, Muhammad, *Reconstruction of Religion Thought in Islam*, Kitab Bhavan, 2000.

Iqbal, Muzaffar, *Islam and Science*, Burlington: ASHGATE, 2002.

Ismail, Arlan. 2003. *Periodisasi Sejarah Sriwijaya*. Palembang: Unanti Press Palembang

Al-Jabiri, Muhammad Abid, *Binyah al-'Aql al-Araby: Dirasat Tahliliyah Naqdiyyah li Nazm al-Ma'rifah fi al-Saqifah al-'Arabiyah*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1990.

Al-Jabiri, Muhammad Abid, *Takwin al-'Aql al-'Araby,* Beirut: al-Markaz al-Taqhafy al-'Araby, 1990.

James, William, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human*

Nature, Seven Treasures Publication, 2009.

Johns, A. H., "The Qur'anic Presentation." Dalam G.R. Hawting and A. Shareef. *Approaches to the Qur'an,* London: Routledge, 1993.

Jurgensmeyer, Mark, *The New Cold War: Religious Nationalism Confronts the Secular State* Berkeley: University of California Press, 1993.

Kabir, Humayun. "Minorities in Democracy," dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Source Book,* Oxford: Oxford University Press, 1998.

Kamus Besar Bahasa Indonesia, cetakan pertama edisi keempat, Gramedia, Pustaka Utama, Jakarta 2008.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, trans. J.M.D. Miklejohn, New York: Promotheus Books, 1990.

Kerney, Richard, "Introduction: Ricoeur's Philosophy of Translation," dalam Paul Ricoeur, *On Translation*. London and New York: Routledge. 2006. H. vii-xx.

Kerney, Richard, *Strangers, Gods and Monsters. Interpreting Otherness*. London and New York: Routledge. 2003.

Kroop, Manfred S. (ed.), *Results of Contemporary Research on the Qur'an: The Question of a Historico-critical Text of the Qur'an,* Beirut: Orient-Institut Beirut; Wuerzburg: Ergon Verlag, 2007.

Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1962.

Kung, Hans dan Karl-Josef Kuschel, *Etik Global*, terj. Ahmad Murtajib, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Kung, Hans, *Global Responsibility. In Search of a New World Ethic*, New York: Cross-road,1991..

Kuntowijoyo, "Epistemologi dan Paradigma llmu-Ilmu Humaniora dalam Perspektif Pemikiran Islam," dalam Jarot Wahyudi (ed), *Menyatukan Kembali I1mu-11mu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum,* Yogyakarta: Suka Press, 2003.

Kuntowijoyo, "Ilmu Sosial Profetik: Etika Pengembangan Ilmu-ilmu Sosial", dalam *Re-strukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta,* Yogyakarta: Suka Press, 2007.

Kuntowijoyo, "Jalan Baru Islam." Pengantar buku Abdul Munir Mulkhan, *Islam Murni Dalam Masyarakat Petani*, Yogyakarta: Bentang, 2000.

Kuntowijoyo, "Periodisasi Sejarah Kesadaran Keagamaan Umat Islam Indonesia: Mitos, Ideologi dan Ilmu," dalam *Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar Ilmu Sejarah pada Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada*, pada tanggal 21 Juli 2001.

Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu, Epistemologi, Metodologi, dan Etika,* Jakarta: Teraju, 2004, 2006.

Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-Esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental,* Bandung: Mizan, 2001.

Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1992.

Kurtz, Lester, *Gods in the Global Village,* Thousand Oaks, California: Pine Forge Press, 1995.

Levinas, *Basic Philosophical Writings*, eds. A.T. Peperzak, S. Critchley, R. Bernasconi. Bloomington: Indiana University Press. 1996.

Levinas, *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fatamorgana. 1982.

Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*. Trans. Alphonso Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff. 1981.

Levinas, *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*. Trans. Alphonso Lingis. Pittburgh: Duquesne University Press. 1969.

Lindholm, Tore et al (ed.), *Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan: Seberapa Jauh?* terj. Rifai Abduh dkk., Yogyakarta: Kanisius, 2010.

Lorey, David E. dan William H. Beezley (eds.), *Genocide, Collective Violence and Popular Memory: The Politic of Remembrance in the Twentieth Century,* Wilmington: Scholarly Resources Inc., 2002.

Luxenberg, Christoph, *Die syro-aramäische Lesart des Koran,* Berlin: das arabische Buch, 2000.

Madjid, Nurcholish, "Menjawab: Menatap Islam Masa Depan" dalam *Ulumul Qur'an*, No.1, Vol.V, Th. 1994: 54.

Magnis-Suseno, Frans, "Pluralisme Keberagamaan: Sebuah Tanggungjawab Bersama" dalam Muhammad Wahyuni Nafis (editor) *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, Jakarta, Paramadina, 1995

Magnis-Suseno, Franz. "Islam dan Kristen, Bom Waktu atau Tumpuan Harapan?" dalam *Basis,* vol. 48, no. 03-04 (Maret-April 1999).

Mahzar, Armahedi, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam,* Bandung: Pustaka, 1983.

Majjhima Nikâya (The Midle Leght Sayings) Vol.I. Terjemahan Horner, I.B.1989. London: The Pâli Text Society

Marshall, I.H., "Historical Criticism," dalam I. H. Marshall (ed.). *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods,* Carlisle: The Paternoster, 1979.

Martin, Richard C., *Pendekatan Terhadap Islam dalam Studi Agama* (edisi revisi), Yogyakarta: Suka-Press, 2010.

Marty, Martin dan R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed,* 5 Volume, Chicago: University of Chicago Press, 1991-1995.

Mattson, Ingrid, *The Story of the Qur'an: Its History and Place in Muslim Life.* Malden MA: Blackwell, 2008.

Mernissin, Fatima, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Addison: Wesley Publishing Company, 1991.

Migdal, Joel, *State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another,* Cambridge University Press, 2001.

Minhaji, Akh., *Sejarah Sosial dalam Studi Islam, Teori, Metodologi, dan Implementasi*, Yogyakarta: Suka Press, 2010.

Minhaji, Akh., *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi,* Yogyakarta: Suka Press, 2013.

Mitri,Tarek, "The Abrahamic Heritage and Interreligious Dialoge: Ambiguities and Promises" *Current Dialogue* 36 (1999), 20-23.

Moyaert, Marianne., "The (Un-)translability of Religions? Ricoeur's Hospitality as Model for Inter-religious Dialogue," *Exchange* 37 (2008), 337-256.

Mufid, Ahmad Syafi'i, "K.H. Masjkur: Kementerian Gerilya dan Waliyul Amri", dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam (ed.), *Menteri-menteri Agama RI: Biografi sosial politik,* Jakarta: INIS dan PPIM, 1998, 53-79.

Mukti, Krishnanda W. 2006. *Wacana Buddha-Dharma*. Jakarta: Yayasan Dharma Pembangunan

Munthe, Bermawy, dkk., *Sukses di Perguruan Tinggi*. Yogyakarta: CTSD, t.t..

Musaddad, H.A., "Pendapatan Selama Latihan Oelama", *Soeara M.I.A.I.* 1: 17 (1 September 2603/1943), hal 10-11.

Muttaqin, Ahmad. *Christianization and Islamization Discourses in Modern Indonesia: A Struggle for Power*, M.A. Thesis, Florida International University, USA, 2005.

Nasri, Imron (ed.), *Pluralisme dan Liberalisme, Pergolakan Pemikiran Anak*

Muda Muhammadiyah, Yogyakarta: Citra Karsa Mandiri, 2005.

Navone, John., "Divine and Human Hospitality," *Bible Today*, 45 (2007), 225-230.

Neuwirth, Angelika, "In the Full Light of History: The Wissenschaft des Judentums and the Beginning of Critical Qur'an Research," dalam Dirk Hartwig et al. (eds.). *"Im vollen Licht der Geschichte: Die Wissenschaft des Judentums und dia Anfänge der kritischen Koranforschung.* Würzburg: Ergon, 2008.

Neuwirth, Angelika, "Qur'an and History," *Journal of Qur'anic Studies* 5, 1 (2003).

Neuwirth, Angelika, "Qur'anic Reading of the Psalms," dalam Angelika Neuwirth et al. (eds.). *The Qur'an in Context,* Leiden: Brill, 2010.

Neuwirth, Angelika, Nicolai Sinai dan Michael Marx (eds.), *The Qur'an in Context,* Leiden: Brill, 2010.

O'Cornor, Kathleen Malon, "Amulets", dalam J. D. McAuliffe (ed.). *Encyclopaedia of the Qur'an.* Leiden: Brill, 2001: 1: 77-79.

Parekh, Bhikhu, *New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World,* Palgrave: McMillan, 2008.

Penetapan, "Penetapan tentang Permoelaan Poeasa Ramadhan dan Hari Raja 'Idil Fitri tahoen 2602 Soemera atau 1361 Hidjrah," *Kan Po*, 1:1, boelan 8, 2602/1942, 13.

Piaget, Jean, *Structuralism,* New York: Harper & Row Publisher, 1970.

Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Recognizing the Spiritual Bonds which Unites US: 16 years of Christian-Muslim Dialogue,* Vatican City: Pontifical Council for Interreligious Dialogue, 1994.

Popper, Karl Raymund, *Realism and the Aim of Science, from the Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, W.W. Bartley (ed.). Totowa, New Jersey: Rowman abd Litlefield, 1983.

Pradana, Boy, *Para Pembela Islam Murni*, Malang: UMM Press, 2010.

Prasasti Talang Tuo. Alih bahasa Prof. Slametmulyana

Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.

Pusat Bahasa, *Pedoman Umum Pembentukan Istilah*, ed. ke-3, cet. ke-4, Jakarta: Pusat Bahasa, Departemen Pendidikan Nasional, 2007.

Qibtiyah, Alimatul, "Women's Studies and Gender Studies Centres: How They Contribute to Feminism" dalam *Pakistan Journal of Women's Studies, Alam-e Niswan*, Vol. 19, No2, 2012, 167-192.

Qodir, Zuly, *Islam Liberal: Varian Liberalisme di Indonesia*, Yogyakarta: LKIS, 2010.

Rahman, Fazlur, *Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

Rahman, Fazlur, "Interpreting the Qur'an," dalam *Afkar Inquiry Magazine of Events and Ideas*, Mei 1986.

Rahman, Fazlur, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

Ramadan, Tariq, *Western Muslims and the Future of Islam,* New York: Oxford University Press, 2004.

Ramstedt, Martin, *'Hinduism' in Modern Indonesia: A Minority Religion Between Local, National and Global Interests*, London: Curzon in Association With IIAS, 2003.

Rasmussen, Anne K, *Women, the Recited Qur'an, and Islamic Music in Indonesia,* Berkeley: University of California Press, 2010.

Reyclhler, Luc, "Religion and Conflict" in *The International Journal of Peaces Studies,* http://www.gmu.edu/academic/ijps/vol2_1/Reyschler.htm. Diakses pada 12 Maret 2006.

Reynolds, Gabriel Said (ed.), *The Qur'an in Its Historical Context.* London: Routledge, 2008.

Ricoeur, Paul, *Memory, History, Forgetting*. Terj. Kathleen Blamey & David Pellauer. Chicago and London: The University of Chicago Press. 2004.

Ricoeur, Paul, *On Translation*, Terj. Eileen Brennan, London, New York: Routledge. 2006.

Ricoeur, Paul, *Temps et Récit*, Tome I, II, III, Paris: Editions du Seuil. 1983, 1984, 1985.

Ricoeur, Paul, *The Hermeneutics of Action*, ed. Richard Kearney. London: Sage. 1996.

Riddell, Peter G., "The Diverse Voices of Political Islam in Post-Suharto Indonesia", dalam *Islam and Christian-Muslim Relations,* Vol. 13, No. 1 (UK-USA: Carfax Publishing, 2002.

Ridwan, Nur Khalik, dalam bukunya *Doktrin Wahhabi dan Benih-benih Radikalisme Islam* (buku satu seri Gerakan Wahabi) (Yogyakarta: Tanah Air, 2009)

Riesebrodt, Martin, *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran,* Berkeley: University of California

Press, 1990.

Riyanta (ed.), *Neo Ushul Fiqih: Menuju Ijtihad Kontekstual,* Yogyakarta: UIN Suka, 2004.

Roswantoro, Alim, "Studi Islam: Konsepsi, Cara, dan Filosofisasi Pengembangannya". Makalah *Workshop Pengembangan Wawasan Keislaman bagi Dosen Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora,* 29 September 2012.

Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antaragama, Studi atas Pemikiran Mohammed Arkoun,* Yogyakarta: Bentang, 2000.

Sachedina, Abdul Aziz, *Berbeda tapi Setara,* Jakarta: Serambi, 2001.

Saeed, Abdullah, *Islamic Thought: An Introduction,* London and New York: Routledge, 2006.

Safi, Omit (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism,* Oxford: Oneworld Publications, 2003.

Samuel, Wilfred J., *Kristen Kharismatik. Refleksi atas Berbagai Kecenderungan Pasca Karismatik*, Jakarta: BPK-GM, 2006.

Santoso, Ferry, "15 tahun Reformasi, Intoleransi, Ancaman paling nyata," *Kompas*, 15 Mei 2013.

Sarapung, Elga, "Pengantar," dalam buku *Prospek Pluralisme Agama di Indonesia. Harapan untuk Keadilan, perdamaian dan keutuhan ciptaan di Indonesia*, Yogyakarta: Interfidei, 2009.

Sardar, Ziauddin, "The Ethical Connnecion: Christian-Muslim Relations in the Postmodern Age," dalam *Islam and Christian-Muslim Relations,* Volume 2, Number 1 June 1991.

Sarton, George, *A History of Science*, (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1952, 1959).

Sarton, George, *Introduction to the History of Science*, (I. From Homer to Omar Khayyam. — II. From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon, pt. 1-2. — III. Science and learning in the fourteenth-century, pt. 1-2.), Baltimore: Williams & Wilkins, 1927-1948.

Sastri, K. A. Nilakanta, *History of Sri Vijaya*. Madras: University of Madras, 1949.

Schöller, Marco. "Post-Enlightenment Academic Study of the Qur'an," dalam Jane D. McAuliffe (ed.). *Encyclopaedia of the Qur'an.* Leiden: Brill, 2004. 4: 187-208.

Schultz, Duane, *Spikologi Pertumbuhan: Model-Model Kepribadian Sehat*, terj. Yustinus. Yogyakarta: Kanisius, 1991.

Shahin, Sultan, "Islam and Hinduism", *Asia Times Online*, http://www.atimes.com/atimes/South_Asia/EL06Df05.html

Sharpe, Erich J., *Comparative Religion: A History,* La Salle: Open Court, 1986.

Shihab, M. Quraish, *Wawasan al-Quran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Ummat.* Bandung: Mizan, 1996.

Singgih, E. Gerrit, *Mengantisipasi Masa Depan. Berteologi dalam Konteks di awal Milenium III*, BPK-GM, Jakarta-cetakan II, 2005

Singgih, Emanuel Gerrit, "Kitab Ayub sebagai Kritik terhadap Konseling Pastoral," dalam *Dua Konteks,* Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009, bab 14.

Singgih, Emanuel Gerrit, "Pendampingan dan Konseling Pastoral dalam konteks Indonesia: Berdialog dengan Clinebell", dalam *Mengantisipasi Masa Depan,* cetakan II (Jakarta: BPK Gunung Mulia), 2005, 348-65.

Solihu, Abdul Kabir Hussain, *Historicist Approach to the Qur'an,* Malaysia: Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, 2000.

Stewart, Devin, "Notes on Medieval and Modern Emendations, of the Qur'an," dalam Gabriel Said Reynolds (ed.), *The Qur'an in its Historical Context,* London: Routledge, 2008.

Suciati, *Mempertemukan Jaringan Islam Liberal (JIL) dengan Majelis Tarjih PP Muhammadiyah,* Yogyakarta: Arti Bumi Intaran, 2006.

Sumanto, *Islam Post Liberal,* Semarang: Elsa, 2011.

Sumartana, Th. "Misi Gereja, Teologi Agama-agama dan Masa depan Demokrasi", khususnya tentang "Dialog: sebuah tantangan teologis" dan "Dialog Antariman sebagai langkah Rekonsiliasi".

Sumartana, Th., "Pengantar," dalam Hans Kung dan Karl-Josef Kuschel, *Etik Global*, viii.

Syamsuddin, Sahiron, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an,* Yogyakarta: Nawesea, 2009.

Tavard, George H., "A Theological Exploration of Ecumenical Hospitality", *Ecumenical Review*, 59 (2007), 292-256.

Thiemann, Ronald F., *Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy,* Washington D.C.: Georgetown University Press, 1996.

Tim Penulis, *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum*, Yogyakarta: Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta,

2004.

Topping, Peter A., *Managerial Leadership*. New York: McGraw Hill, 2002.

Triono, Lambang, *Keluar dari Kemelut Maluku: Refleksi Pengalaman Praktis Bekerja untuk Perdamaian Maluku,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Udenrigsministeriet, "Church and Religion," http://web.archive.org/web/20060208030036/http://www.um.dk/Publikationer/UM/English/Denmark/kap1/1-14.asp, diakses 29 Mei 2013.

Umar, Nasaruddin, "Metode Penelitian Berperspektif Jender tentang Literatur Islam", dalam *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies* No. 64/xii/1999, hlm. 188-192.

Wadud, Amina, *Qur'an and Woman*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti, 1992.

Wahid, Abdurrahman, "Hubungan Antar-Agama. Dimensi Internal dan Eksternal di Indonesia," dalam Th. Sumartana, dkk., *Dialog: Kritik dan Identitas Agama*, cetakan kedua (Yogyakarta: Dian/Interfidei, 1994), 3-11.

Wahid, Abdurrahman, "Hubungan Antar-Agama. Dimensi Internal dan Eksternal di Indonesia," dalam Th. Sumartana, dkk. *Dialog: Kritik dan Identitas Agama*, cetakan kedua, Yogyakarta: Dian/Interfidei, 1994.

Wahyudi, Jarot, dkk., *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum (Upaya Mempersatukan Epistemologi Islam dan Umum)*, Yogyakarta: SUKA-Press IAIN Sunan Kalijaga, 2003.

Ward, Keith, *The Case for Religion*, Oxford: Oneworld Publications, 2004.

Wasim, Alef T., "Prospek Pengembangan Ilmu Perbandingan Agama di IAIN" *Jurnal Al-Jami'ah,* no. 39, 1989.

Whaling, Frank (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion,* Berlin: Mouton Publisher, 1983.

Wilber, Ken, *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion,* New York: Random House, 1998.

Wild, Stefan, "Lost in Philology?" dalam Angelika Neuwirth et al. (eds.), *The Qur'an in Context*, Leiden: Brill, 2010.

Yates, Frances, *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*, Chicago, 1964.

Zarkasyi, Hamid Fahmy, *Liberalisasi Pemikiran Islam (Gerakan bersama Missionaris, Orientalis dan Kolonialis),* CIOS-ISID-Gontor, 2008.

Zebiri, Kate, *Muslim and Christian Face to Face,* Oxford: Oneworld, 1997.

Zuhri, Saifuddin, *Agama Unsur Mutlak dalam Nation Building,* Jakarta: Lembaga Penggali dan Penjebar 'Api Islam', 1965.

BIOGRAFI PENULIS

AHMAD MUTTAQIN, lahir di Gunungkidul 14 April 1972, menamatkan S1 dari Jurusan Perbandingan Agama, Fakultas Ushuluddin, IAIN (Kini UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta (1996), dan S2 dari Program Pascasarjana Konsentrasi Hubungan Antar Agama (2002) dari kampus yang sama. Master kedua ia peroleh dari Departement of Religious Studies, Florida International University, USA (2005) dengan thesis berjudul *Christianization and Islamization Discourses in Modern Indonesia: A Struggle for Power*, atas beasiswa Fulbright, dan PhD dari University of Western Sydney, Australia (2012), atas beasiswa DIKTI. Ia aktif mengikuti kegiatan ilmiah internasional seperti workshop dan conference baik sebagai peserta maupun presenter di dalam dan luar negeri seperti Amerika Serikat, Australia, Singapura, Belanda dan Jerman. Minat kajiannya adalah Hubungan Antar Agama, Agama dan Globalisasi, New Religious & Spiritual Movement, serta Agama dan Isu-isu Kontemporer. Selain mengajar di Jurusan Perbandingan Agama dan Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, saat ini Muttaqin adalah Ketua Jurusan Perbandingan Agama, peneliti Laboratorium Religi dan Budaya Lokal (LABEL) di Fakultas Ushuluddin dan Pemikiram Islam, serta trainer dan peneliti CISForm,UIN Sunan Kalijaga. Diantara publikasi terbarunya: "Islam and the Changing Meaning of *Spiritual* and *Spiritualitas* in Contemporary Indonesia" (*Al Jamiah Journal of Islamic Studies*, vol 50, no. 1, 2012/ 1433), *Agama dan Perdamaian: Dari Potensi Menuju Aksi,* (editor bersama

Moch Nur Ichwan, 2012), dan "From Piety to Efficacy: Hybrid Sufism in Secular Landscape" (*Review of Indonesian dan Malaysian Affairs,* vol. 46, no. 2, 2012). Muttaqin dapat dihubungi melalui email: ahmad.muttaqin@uin-suka.ac.id dan muttaqinsejati@yahoo.com atau blog: www.ahmadmuttaqin.com.

AL MAKIN, dosen Fakultas Ushuluddin, Studi Agama dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga. Dia menyelesaikan Ph.D di Heidelberg University Jerman (2008), MA McGill University (1999) dan S1 di IAIN Sunan Kalijaga (1995). Menjadi research fellow di Bochum University Jerman (2009-2010), dan research fellow di National University of Singapore (2011-2012). Buku yang telah terbit *Representing the Enemy: Musaylima in Muslim Literatur*e (Peter Lang, 2010) sedang menyelesaikan buku *Apostates in White Robes: Tales from Lia Eden's Divine kingdom and Paradise on Earth* (KITLV dan Brill, 2013/14). Dia juga editor-in-chief *Al-Jami'ah, Journal of Islamic Studies.*

ALIMATUL QIBTIYAH adalah dosen di jurusan KPI Fakultas Dakwah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Saat ini dia menjabat sebagai direktur Pusat Studi Wanita di universitas dia bekerja. Dia meraih Ph.D nya dari University of Western Sydney tetapi dua tahun awal dia pernah sekolah di Grifith University. Master of Women's Studies dia peroleh dari University of Western Iowa yang disupport dari beasiswa Fulbright. Di UGM dia juga telah menyelesaikan master pertamanya dalam bidang Psikologi Sosial. Dia lulusan Fakultas Dakwah jurusan PPAI. Beberapa publikasinya antara lain: Ethnographies of PSWs/ PSGs and the Understanding on Gender Issues, *Pakistan Journal of Women's Studies*, Vol. 19, No. 2, 2012; The Conceptualisation of Gender Issues Among Gender Activists and Scholars in Indonesian Universities, *Intersection*, ANU, Issue 30, October 2012; *Conceptualizing Feminist Identity and Gender Issues among Muslim Intellectual Elites* in Indonesia in Social Justice and Rule of Law: Addressing the Growth of a Pluralist Indonesian Democracy, Thomas J Conners, Frank Dhont, Mason C. Hoadley, Adam D. Tyson (eds), Semarang: Diponegoro, 2011; Self-Identified Feminist among Gender Activits and Scholars at Indonesian Universities, *ASEAS- Austrian Journal of South-East Asian Studies* 3(2), 151-174; *Gender dalam Islam*, Pimpinan Pusat 'Aisyiyah Majelis Tabligh;

Indonesian Muslim Women and the Gender Equality Movement chapter on JIIs-Journal of Indonesian Islam- LSAS-PPs IAIN Sunan Ampel Surabaya, 3(1); Islamic Feminism and Global feminism" in *Indonesian Islam in a Changing political landscape*, CISForm, 2009; Pendidikan Seksualitas bagi Remaja dalam Islam, *Jurnal Penelitian Agama,* Vol XVI, No. 3 September-Desember 2007; dan *Paradigma Pendidikan Sekualitas Perspektif Islam: Teori dan Praktek*, Yogyakarta: Kalam Semesta, 2006; *Islam and Gender's Problems in Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Raja, 2003; dan "The Intervention of Angel to Sexual Relationship between Wife and Husband: An Analysis on Hadith Regarding Sexuality". *Women's Oppression a Discourse on Misogynic Hadiths*. Ed. Hamim Ilyas, dkk. Yogyakarta: Ford Foundation and Center for Women's Studies, 2003, 217-238.

BHIKKHU SASANABODHI lahir dalam sebuah keluarga petani di Dukuh Wates, Desa Tleter, Kaloran-Temanggung Jawa Tengah pada tanggal 07 desember 1971 dengan nama Sutikyanto. Sejak kecil Sutikyanto berkeinginan untuk menjadi seorang guru. Cita-cita untuk menjadi guru semakin kuat setelah masuk sekolah dasar, dimana 90% siswa di sekolah itu beragama Buddha, namun tidak ada guru yang mengajar pendidikan agama Buddha. Perasaan cemburu yang ada pada benak beliau telah membakar semangat positif untuk menjadi seorang guru. Berbekal semangat yang ada, beliau melanjutkan ke jenjang pendidikan yang lebih tinggi hingga tamat Pendidikan Guru Agama Buddha (PGA B) "Smaratungga", dan akhirnya walaupun dengan susah payah dapat melanjutkan dan menyelesaikan pendidikan tinggi di Institut Ilmu Agama Buddha (IIAB) "Smaratungga" Ampel-Boyolali, Jawa Tengah. Beliau menyandang gelar Sarjana Agama pada tahun 1997, mulai saat itulah beliau megajar agama Buddha di UGM Yogyakarta. Seiring berjalanya waktu, Sutikyanto muda memiliki tekad yang kuat menjadi seorang guru melalui jalan hidup sebagai seorang Bhikkhu, pada bulan Januari 1998 beliau ditahbiskan langsung oleh Mahabhikkhu Ashin Jinarakkhita di Vihara Sakyawanaram Pacet-Cianjur Jawa Barat. Beliau mendapat anugerah nama Bhikkhu Sasanabodhi. Beliau melanjutkan kembali pendidikanya di UGM, dan pada tahun 2003 meraih gelar Magister Humaniora (M.Hum). Bhikkhu Sasanabodhi memiliki misi dengan modal pengetahuan beliau hendak

mengajak umat Buddha untuk belajar bersama tentang Buddha Dhamma dan menjalankan dalam kehidupan demi kebahagiaan sesama dan semua makhluk. Bhikkhu Sasanabodhi sekarang ini berdomisili di Vihara Jhinnadharma Sradha, Wonosari-Gunungkidul Yogyakarta. Kesibukan beliau saat ini selain pembinaan umat, juga masih sebagai Ketua STIAB "Smaratungga" Boyolali.

ELGA JEAN SARAPUNG, lahir di Gorontalo, 1 Agustus 1961, adalah Aktivis Gerakan Antariman untuk Keadilan dan Perdamaian di Indonesia dan Direktur Institut Dialog Antariman di Indonesia, Yogyakarta (http://www.Interfidei.or.id). Studi S1-nya dia selesaikan di Fak. Teologi Universitas Kristen Indonesia, Tomohon, Gorontalo, dengan skripsi tentang "Sejarah Gereja di Gorontalo" (GPIG). Setelah ditahbiskan menjadi seorang Pendeta di Gereja Protestan Indonesia di Gorontalo (GPIG) pada 1986, Elga mendapat bea-siswa dari WCC untuk mengikuti program studi oikoumenis di Ecumenical Institute, Bossey, Geneva, Switzerland dengan fokus pada "Injil dan Kebudayaan" (1986/ 1987). Meskipun dia mendapatkan tawaran beasiswa S3 di Fak. Teologi Univ. Geneva, tetapi saat itu tidak diberi ijin oleh pimpinan Gerejanya, sehingga dia harus kembali ke Gorontalo. Studi S2 keduanya dia selesaikan di bawah bimbingan Prof. Dr. LA. Hoedemaker di Fak. Teologi Universitas Groningen (1989-1991) dengan fokus kajian tentang Misi dan Oikoumene dengan tesis tentang Teologia Kontekstual. Kembali dia ditawari beasiswa S3, tetapi lagi-lagi dia dipanggil untuk kembali ke Gorontalo. Tahun 1991, dalam Sidang Sinode GPIG, Elga terpilih menjadi wakil Ketua Sinode sekaligus menangani bidang Pendidikan dan Penelitian. Pada waktu yang sama, dipilih menjadi salah seorang Pelaksana Harian dari Sinode Am Gereja-Gereja di Sulawesi Utara dan Tengah yang berbasis di Manado. Akhir tahun 1992 - sekalipun masa periode kedua jabatan tersebut belum selesai - Elga memutuskan untuk pindah ke Yogya dan pada Januari 1993 secara resmi bergabung dengan Interfidei. Sejak 2003, Elga dipercaya menjadi Direktur Interfidei. Pernah belajar tentang Conflict Resolution, Peace Building, Conflict Transformation, baik di Indonesia, di Filipina, India. Elga juga beberapa kali ikut dalam team fasilitator ACRP di Sri Lanka dan dipercayakan oleh British Council di Filipina Selatan, khususnya dengan suku bangsa Moro. Elga juga menjadi

salah seorang *Executive Committee* dari *the Asian Conference of Religions for Peace* dan "fasilitator" WCRP. Elga banyak menulis di berbagai buku, Jurnal dan menjadi nara sumber di berbagai pertemuan, lokal, nasional, internasional dan berharap bisa menulis beberapa buku.

EMANUEL GERRIT SINGGIH, lahir tahun 1949 di Jakarta, adalah Pendeta dari Gereja Protestan di Indonesia Bagian Barat (GPIB) dan Professor di Fakultas Teologi Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta. Studi sarjana teologi di STT Duta Wacana, Yogyakarta (1972-1977), studi Pascasarjana teologi (tafsir Perjanjian Lama) di University of Glasgow (1978-1982). Gerrith pernah menjadi Pendeta jemaat di Ujung Pandang/Makassar (1983-1985), dosen tetap di Fakultas Teologi Universitas Kristen Duta Wacana (1985-sekarang). Pernah tiga kali menjabat Dekan Fakultas Teologi, sekali menjadi Ketua Program Pascasarjana, sekarang Ketua Program Studi Doktoral. Juga mengajar di ICRS Yogyakarta dan sekalian anggota Majelis Konsorsium ICRS. Menulis banyak artikel dan buku, terbitan yang terakhir adalah *Dari Eden ke Babel: sebuah tafsir kitab Kejadian pasal 1-11* (Yogyakarta: Kanisius, 2012). Pada akhir 2011 mendapat gelar Doctor Honoris Causa dari Protestantsche Theologische Universiteit (PThU) di Kampen, negeri Belanda. Mengajar Hermeneutika Biblika, Kontekstualisasi (Iman dan Budaya), Filsafat (Timur dan Barat) dan amat berminat pada hubungan antar iman, senang membaca novel, puisi, lukisan, dan membahasnya secara teologis; senang mendengar-kan musik klasik Barat khususnya Mozart, Tschaikovsky dan Dvorak. Hampir tiap Sabtu Gerit dapat ditemui di mal-mal Yogya, sedang mengantar cucu-cucu yang masih kecil-kecil.

GREGORIUS BUDI SUBANAR, **SJ,** lahir di Yogyakarta, 2 Maret 1963, adalah seorang pastor dan staf pengajar pada Program Magister Ilmu Religi dan Budaya Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta. Dia mendapatkan gelar doktornya pada Fakultas Misiologi, Gregorian University, Italia, pada 2000. Di antara karyanya adalah *Hilangnya Halaman Rumahku*, Yogyakarta: Universitas Sanata Dharma, 2013; *Kilasan Kisah Soegijapranata*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia dan Penerbit USD, 2012; *SOEGIJA Catatan Harian Seorang Pejuang Kemanusiaan*, Yogyakarta: Galang Press, Yogyakarta; *Menari di Terra*

Incognita, Yogyakarta: Kanisius, 2009 dan *The Local Church in the Light of Magisterium Theaching on Mission: A Case in Point : the Archdiocese of Semarang, Indonesia, 1940-1981*, Roma: Editrice Pontificia Universitá Gregoriana, 2001. Beberapa artikelnya terbit di sejumlah buku dan jurnal ilmiah.

HAIDAR BAGIR lahir di Solo, 20 Februari 1957 adalah direktur Mizan Publishing House. Studi S2-nya dia tempuh di UIN Jakarta dan Center for Middle Eastern Studies (Filsafat Islam), Harvard University, pada 1992, dan gelar doktor-nya dalam bidang Filsafat Islam dia peroleh dari Universitas Indonesia, Jakarta, dengan judul disertasi "*Pengalaman Mistik di Epistemologi dari Mulla Shadra dan perbandingan dengan ide Heidgger tentang berpikir*" (2005). Untuk menulis disertasinya dia melkukan riset selama setahun (2000 – 2001) di Departemen Sejarah dan Filsafat Sains, Indiana University, Bloomington, AS. Dia juga adalah direktur utama GUIDE (Gudwah Islamic Digital Edutainment) Jakarta, ketua Pusat Kajian Tasawuf Positif IIMaN, Ketua Badan Pendiri YASMIN (Yayasan Imdad Mustadh'afin), staf pengajar Jurusan Filsafat Universitas Madina Ilmu (1998), staf pengajar Jurusan Filsafat Universitas Indonesia (1996), staf pengajar Jurusan Filsafat Universitas Paramadina Mulya, Jakarta (1997) dan pendiri Yayasan Lazuardi Hayati.

KHOIRUDDIN NASUTION adalah Professor Hukum Islam pada Fakultas Syariah dan Hukum dan direktur Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga. Setelah selesai pendidikan S1 di Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 1989, S2 McGill University Montreal Kanada 1995, dan S3 di Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2001, mengikuti program Postdoct di Leiden Oktober 2003 s/d Januari 2004. Di antara pengalaman akademiknya adalah menjadi visiting professor di Universiti Malaya Kuala Lumpur Malaysia September 2009 s/d Pebruari 2011, dan beberapa kali menjadi nara sumber di seminar internasional. Pengalaman lain adalah: Short Visit for Muslim Youth Leaders at Australia (Melbourne, Canberra and Sydney), May 2006, Short Course on Research Managament at Centre for Continuing Education, Nanyang Technological University Singapore, 13 – 24 November 2006, dan Visiting Research Professor at al-Azhar University Cairo, Egypt (November 2007. Sebagai tambahan, pernah

menjabat ketua Program Studi (prodi) Hukum Islam 2001 sd 2003, Pembantu Dekan 1 bidang Akademik Fak. Syari'ah UIN Su-ka 6 Juli 2004 s/d 23 Juli 2008, Direktur Program Pascasarajana UIN Su-ka Pebruari 2011 sd Januari 2015, dan Asesor BAN-PT 2009 sd sekarang. Di antara negara yang pernah dikunjungi adalah Jermani, Paris Perancis, Belgia, Amerika Serikat, Australia, Singapore, Malaysia, Bankok Thailand, Manila Philipines, Brunai Darussalam, Mesir, Yordania, dan Arab Saudi.

MICHAEL SASTRAPRATEDJA, SJ, pastur dan professor filsafat politik, pernah menjadi Penjabat Ketua Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara Jakarta (1980-1984); ketua STF Driyarkara (1984-1988); Rektor Universitas Katolik Soegijapranata, Semarang (1989-1993), dan Rektor Universitas Sanata Dharma (USD), Yogyakarta (1993-2001). Gelar doktor-nya beliau peroleh dari Universitas Gregoriana, Italia, dalam bidang ilmu filsafat (politik) (1979). Di samping artikel yang tersebar di beberapa jurnal dan majalah, antara publikasi beliau adalah: *Agama dan Tantangan Masa Kini* (2002); *Manusia Multi Dimensional: Sebuah Renungan Filsafat* (1983); *Menguak Mitos-mitos Pembangunan: Telaah Etis dan Kritis* (editor) (1986).

MOCH NUR ICHWAN, lahir di Ponorogo, 24 Oktober 1970, menyelesaikan PhD-nya di Tilburg University, Belanda, pada 2006. Pendidikan jenjang S2-nya dia selesaikan di Leiden University dan S1-nya di IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Dia kini adalah ketua Program Studi Agama dan Filsafat, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga (2011-2015) setelah sebelumnya menjadi direktur Center for the Study of Islam and Social Transformation (CISForm) pada universitas yang sama. Dia juga menjadi *faculty member* dan pengajar pada Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS), UGM. Di antara publikasinya adalah: *The Making of a Pancasila State: Political Debates on Secularism, Islam and the State in Indonesia*, SOIAS Research Paper Series No. 6, Sophia Organization for Islamic Area Studies, Sophia University, Tokyo (February 2012). *Agama dan Perdamaian: Dari Potensi Menuju Aksi,* (editor bersama Ahmad Muttaqin, 2012); "Official Ulema and the Politics of Re-Islamization: The Majelis Permusyawaratan Ulama, Shari'atization and Contested Authority in Post-New Order Aceh,"

Oxford Journal of Islamic Studies, 22:2 (Oxford, Juni 2011); "The End of Jawi Islamic Scholarship? Kitab Jawi, Quranic Exegesis and Politics in Indonesia," in *Rainbows of Malay Literature and Beyond: Festschrift in Honour of Professor Md. Salleh Yaapar*, ed. Lalita Sinha, Pulau Penang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2011; "Tolerance and Pro-existence: Understanding Each Other's Language," dalam Marlies ter Borg, *Sharing Mary: Bible and Qur'an Side by Side*, IKON, 2010; "Governing Hajj: Politics of Islamic Pilgrimage Services in Indonesia Prior to Reformasi Era," *Al-Jamiah, Journal of Islamic Studies* 46:2 (2008); *Moving with the Times: The Dynamics of Contemporary Islam in a Changing Indonesia*, Yogyakarta: CISForm, UIN Sunan Kalijaga, 2007 (editor bersama Noorhaidi Hasan); "The Politics of Shari'atisation: Central Governmental and Regional Discourses of Shari'a Implementation in Aceh," Michael Feener and Mark Cammack (eds.), *Islamic Law in Modern Indonesia*, Harvard: Islamic Legal Studies Program, 2007; *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003).

MUHAMMAD AZHAR lahir di Medan, 8 Agustus 1961, adalah dosen FAI UMY. Pendidikan S2 (1994) dan S3 (2012) dia tempuh di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dia mengampu mata kulian (S1 sd S3): Pemikiran Islam Kontemporer, Filsafat Ilmu, Epistemologi Islam, Pendekatan Studi Islam dan Sains dalam Perspektif Al-Qur'an. Buku-buku terbarunya: *Pengalaman Dosen UMY Menulis Disertasi* (2011); *Pemikiran Islam Kontemporer* (2012); dan *Epistemologi Politik Islam Kontemporer di Indonesia* (2013). Selain itu berbagai artikel ilmiahnya dimuat di beberapa jurnal ilmiah: *Inovasi* (UMY), *Nabila* (PSW UMY), *Afkaruna* (FAI UMY), *al-Jami'ah* (UIN Suka), *Perspektif* (Pasca UMY), *Mukaddimah* (Kopertais III DIY), *Ishraqi* (UMS), *Profetika* (UMS), dan *Hermeneia* (Pasca UIN Suka). Beberapa artikel ilmiah populernya terbit di harian-harian: *Republika, Pelita, Kedaulatan Rakyat, Bernas, Jawa Pos,* dan *Yogya Pos*. Dr Azhar dapat dihubungi via muazar@yahoo.com.

SAHIRON SYAMSUDDIN dilahirkan di Cirebon pada tanggal 5 Juni 1968. Program S1 ditempuhnya di Jurusan Tafsir-Hadis, Fakultas Syari'ah, IAIN (sekarang: UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta dari 1987-1993. Setelah mengikuti program pembibitan dosen pada tahun 1994-1995 dan pendidikan Bahasa Inggris di IALF pada tahun 1995-1996,

dia menempuh program S2 di McGill University, Canada pada tahun 1996-1998. Selanjutnya, pendidikan selanjutnya (S3) dia tempuh di Bamberg University, Jerman pada tahun 2001-2006. Dia ahli dalam kajian al-Qur'an, Hadis dan hermeneutika. Selain tesis dan disertasi, dia menulis banyak artikel yang diterbitkan di jurnal-jurnal internasional dan nasional. Di antara karyanya yang diminati banyak orang adalah *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (2009). Saat ini dia mengajar di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS), UGM dan beberapa perguruan tinggi lainnya.

SITI RUHAINI DZUHAYATIN, lahir di Blora, 17 Mei 1963, saat ini menjabat sebagai Ketua Komisi Independent Hak Asasi Manusia pada Organisasi Kerjasama Islam (OKI), Jeddah Saudi Arabia (2012-2014), Lulus Terbaik pada Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 1987, Master of Social Theory, Monash University, Australia 1990, Doktor Sosiologi, Univeristas Gadjah Mada, 2012. Dosen pada Fakultas Syariah dan Hukum dan Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga, Dosen pada Fakultas Hukum dan Pasca Sarjana Universitas Gadjah Mada. Dosen Tamu "Islam and Human Rights", The University of North Carolina, Amerika Serikat. Penerima Penghargaan Menteri Agama sebagai Dosen Terbaik dan Produktif dalam Studi Islam dan Gender 2010. Direktur Pusat Studi Wanita (PSW) UIN Sunan Kalijaga (2000-2007), Anggota Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam, Pimpinan Pusat Muhammadiyah (2000-2005), Anggota Majelis Perguruan Tinggi PP Muhammadiyah (2010-2015). Salah satu Pendiri Komuniutas Indonesia untuk Demokrasi (KID), Jakarta, Ketua Dewan Pengurus Perkumpulan Rifka Annisa Women's Crisis Center (2010-2012), Anggota Musawwa for Islamic Family Reform, Kuala Lumpur, Malaysia (2011-sekarang). Narasumber Islam, human rights and women's right secara nasional dan internasional.

WARYANI FAJAR RIYANTO, lahir pada 23 Juni 1979 di Madiun. Setelah menyelesaikan pendidikan tingkat dasar, menengah, dan tingkat atas, sambil *nyantri* di Pondok Pesantren Darussalam Ngagel, di bawah asuhan K.H. Nabrowi Akhyar Faqih, pada tahun 1999, penulis hijrah ke Jogjakarta untuk melanjutkan studi S1 di Fakultas

Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, sambil *nyantri* juga di Pondok Pesantern al-Munawwir Krapyak Jogjakarta, di bawah asuhan K.H. Zainal 'Abidin Munawwir. Pada tahun 2003, setelah menamatkan pendidikan sarjana, penulis langsung masuk ke program pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, jurusan Hukum Keluarga. Pada tahun 2005, setelah menyelesaikan pendidikan tingkat magister, penulis langsung melanjutkan ke pendidikan jenjang doktoral di UIN Sunan Kalijaga, jurusan Tafsir. Pada tahun ini, tepatnya pada hari Jum'at tanggal 28 Januari 2011 (28012011), jam 14.00-15.30 WIB, penulis berhasil mempertahankan disertasi doktor yang berjudul: *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an: Perspektif Antropolinguistik* dengan predikat *Cumlaude.* Saat program *sandwich* di Mesir pada 2007 atas sponsor Kementerian Agama RI, penulis ter-*bai'at* menjadi murid at-Tariqah ad-Dusuqiyyah al-Muhammadiyyah (simbolnya adalah bendera yang berwarna Kuning, Putih dan Hijau), di bawah asuhan wali mursyid agung, Syaikh Mukhtar 'Ali Muhammad ad-Dusuqi ra. Syaikh Mukhtar ra sendiri adalah murid dari Syaikh Muhammad 'Usman 'Abduh al-Burhani ra (Mursyid at-Tariqah al-Burhamiyyah). Sejak ter-*ba'it* tarekat ini, peneliti mulai banyak menulis buku-buku tentang filsafat integralisme dan filsafat sufisme. Rentang tahun 2008-2013 penulis telah menulis kurang lebih 100 buku dengan publikasi terbatas.

ZULY QODIR, ahli Sosiologi Agama, dosen Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Muhammadiyah Yogyakarta dan Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Buku yang sudah diterbitkan antara lain: *Gerakan Islam Liberal di Indonesia*, LKiS, 2009; *Gerakan Sosial Islam*, Pustaka Pelajar 2010; *Sosiologi Agama:* esai-esai agama di ruang publik, Pustaka Pelajar, 2011, dan *Sosiologi Politik Islam:* kontestasi *Islam* politik dan demokrasi di Indonesia, Pustaka Pelajar, 2012.

Islam, Agama-agama, dan Nilai Kemanusiaan
Festschrift untuk M. Amin Abdullah

"Setelah Prof. Mukti Ali dan Prof. Harun Nasution yang mengajarkan mahasiswa IAIN/UIN untuk berpikir kritis dan konsisten secara akademis/metodologis dalam studi agama, Prof. Amin Abdullah melangkah lebih jauh dalam memberi panduan bagaimana keimanan dihidupkan secara humanis. Hasilnya adalah sebuah pedoman intelektual yang bukan saja melanjutkan tradisi berpikir kritis akademis tetapi sekaligus advokatif."

Lies Marcoes-Natsir MA, aktivis perempuan dan kemanusiaan

"Saya membaca karya Prof. Dr. Amien Abdullah sejak masih di pesantren Al-Amien, Prenduan, Madura. Bahkan, buku-bukunya saya bawa ke Kairo, saya baca berkali-kali saat masih kuliah di al-Azhar. Ini membuktikan, bahwa pemikiran beliau banyak menginspirasi saya dalam melakukan pembaruan keislaman. Yang paling membekas dalam pikiran saya, yaitu pentingnya pendekatan humanis dalam studi agama. Buku ini merupakan bukti, bahwa beliau adalah salah satu cendekiawan muslim terkemuka di negeri ini. Kapasitas intelektualnya setara dengan Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid."

Zuhairi Misrawi, intelektual muda NU dan direktur Moderate Muslim Society

"M. Amin Abdullah merupakan seorang tokoh yang posisi pahamnya diperdebatkan: moderat atau liberal. Mungkin ia lebih tepat disebut sebagai tokoh "in between" yang berusaha melakukan rekonstruksi metodologis studi keislaman dalam konteks perkembangan keilmuan kontemporer tanpa mengesampingkan warisan khazanah intelektual muslim masa lalu."

Prof. Dr. Djam'annuri, guru besar UIN Sunan Kalijaga

"Pak Amin Abdullah adalah salah seorang perintis studi agama yang terbuka di Indonesia. Agama didekati sebagai kenyataan sosial. Agama tidak didekati secara dogmatis sebagai suatu kebenaran yang tak dapat dipertanyakan. Pendekatan agama sebagai kenyataan sosial historis memperlihatkan bahwa agama merupakan perilaku manusia dengan segala keterbatasannya. Studi agama lebih menolong umat beragama untuk saling terbuka dan belajar satu sama lain. Dengan pendekatan "dari bawah" ini, agama tidak menggantikan Sang Pencipta, melainkan membantu umat untuk bersama-sama mencari dan mengikuti-Nya. Studi agama bermakna bagi kehidupan bersama, bagi alam semesta, bagi perjumpaan dengan Misteri yang senantiasa lebih besar. *Deus semper maior.*"

Prof. Dr. J.B. Banawiratma, Guru Besar Teologi pada Universitas Kristen Duta Wacana dan Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS).

ISBN 602-1562-06-2
9 786021 562062